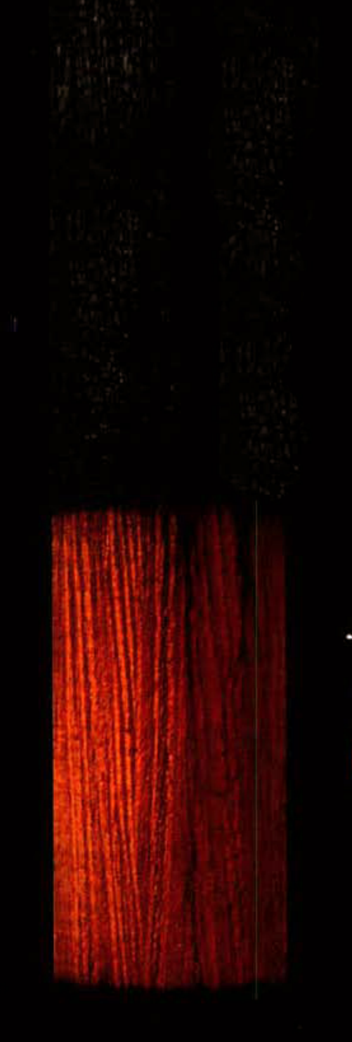


Jean Grondin

Del sentido de la vida

Un ensayo filosófico

Herder

DEL SENTIDO DE LA VIDA

Jean Grondin

DEL SENTIDO DE LA VIDA

Un ensayo filosófico

Traducción de Jorge Dávila

Herder

Título original: Du sens de la vie
Traducción: Jorge Dávila
Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

ISBN: 84-254-2380-5

Imprenta: REINBOOK
Depósito legal: B - 152 - 2005
Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Prefacio del traductor

Un breve gesto no intencionado del autor impuso esta traducción. Fue un gesto promovido por el ejercicio del ensayo filosófico, quizás por la pasión hermenéutica puesta en él. Se trata de una simple y profunda afirmación, dirigida a todo lector, que se lee en el capítulo 6 de este libro. Dice Grondin, a propósito de nuestra lengua castellana, en el original: «Quelle belle langue!» Lo dice, después de haber sentido él cuán mejor se expresa el sentido en nuestra lengua si se trata de distinguir la profundidad de la esperanza que alienta la vida.

Fue inevitable una evocación: había leído el traductor una vez, de la mano del gran maestro de la lengua castellana Pedro Laín Entralgo, semejante elogio a nuestra lengua proveniente de otro gran maestro de la lengua francesa, André Gide, en un libro que Laín Entralgo tituló *La espera y la esperanza*. Así, este traductor se vio asaltado por la idea de efectuar su oficio con este texto de Jean Grondin. El libro de Grondin rememoraba la lectura del texto de Laín Entralgo. La misma hondura se tejía desde cualquiera de ellos, y aunque separados por dos modos distintos de filosofar y por

dos lenguas distintas hermanadas en su raíz latina, los sentía el traductor unidos en la profundidad de una misma constancia, a saber, mostrar que la vida sí tiene sentido, que ese sentido brilla en la esperanza jamás ausente.

Agradable, por decir lo menos, fue la empresa de llevar el texto de Grondin al territorio del habla de Laín Entralgo. Sentido el sabor profundo de la meditación en la que nos introduce sin vacilaciones el autor, el traductor se impuso la faena de no faltar al respeto debido a ese objeto de su admiración: la bella lengua que es el francés. Deja constancia de ello aquí, rogando al lector de lengua castellana saber perdonar los inevitables deslices entre los dos territorios en que está atrapado, felizmente, el que oficia de traductor. A ese mismo lector se advierte que, a juicio del traductor, la frontera no es sólo cuestión de lenguas; es también honda tierra reflexiva. Se trata, en este texto, de esa especial tierra donde palpita viva, como enraizada planta perfumada, la pregunta que no dejamos de hacernos porque ella misma nos hace. Es la pregunta profunda bellamente desdoblada en la palabra poética de J. L. Borges: «¿Qué arco habrá arrojado esta saeta / que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?»

* * *

El agrado del traductor en el oficio de verter este texto al castellano le impone agradecer a sus alumnos, y a sus colegas del Centro de Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes, su compañía en el semina-

rio de estudio de este libro, que sirvió de cuna a la traducción; el maestro Abdel M. Fuenmayor aportó sabias recomendaciones.

Marzo de 2004
J. D.

PEQUEÑO PUNTO DE PARTIDA ENCARNADO: EL DIÁLOGO INTERIOR

Una vida sin examen de sí mismo
no merece ser vivida

PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a

Hace ya cierto tiempo me dije que habría que hablar, uno de estos días, del diálogo interior que somos; hablar de eso, en cierta medida desde «el exterior», con todos los riesgos y las trampas que conlleva. Pero ¿cómo decirlo? ¿Cómo y dónde comenzar, puesto que ese diálogo está en marcha? René Descartes puede servirnos de guía, pues está entre los que supieron comprender cabalmente que uno jamás puede partir sino de su propia actividad de pensamiento. En efecto, en la declaración que sigue siendo una de las más inaugurales de la filosofía occidental, y también una de las pocas universalmente conocidas, Descartes dice, y de hecho se dice a sí mismo, «pienso, luego existo». Por mi parte, estaría tentado de invertir la fórmula y más bien decir: existo, por lo tanto pienso. Y ello porque el pensamiento se despierta en nosotros merced a que somos proyectados en esta exis-

tencia y a que tenemos conciencia de este ser-proyectado, con todo lo que tiene de irreversible y de trágico. El pensamiento esencial se pregunta por el sentido de esta existencia: ¿qué hacemos aquí? ¿Por qué y para qué, o para quién, estamos aquí? ¿Qué debemos y qué podemos hacer aquí? ¿Qué nos está permitido esperar? No hace falta invocar el testimonio de ilustres filósofos: son las preguntas fundamentales de la filosofía, las únicas que importan. Pero, aunque nos conciernen a cada uno de nosotros, son preguntas a las que poco se responde o, lo que es lo mismo, frente a las que nos escabullimos con suma frecuencia esperando tener tiempo, como si él mismo, el tiempo, no se escabullera sin cesar. Este olvido de lo esencial resulta exasperante en el caso de un ser que es, si no el dueño, al menos sí el responsable de su orientación en la existencia. Nos decimos que uno de estos días responderemos a esas preguntas y, como para asegurarnos, decimos que no enseguida, que todavía nos queda tiempo, siempre tiempo. ¿Se trata quizás, después de todo, de preguntas ociosas o «metafísicas» (en el sentido vaporoso del término)? Una buena porción de la filosofía, en efecto, se empecina en mostrar que las preguntas metafísicas están desprovistas de sentido, que es necesario desembarazarse de ellas por el mayor bien de la humanidad, que dejaría así, finalmente, de tener que tratar con problemas insolubles. Cuando así se piensa, como ocurre con tanta frecuencia, la filosofía es para sí misma su propio y peor enemigo.

En adelante, en este texto, esa filosofía que se malogra a sí misma no me interesa en absoluto. La autodes-

trucción de la filosofía es un juego estéril que, a Dios gracias, no interesa a casi nadie. Las preguntas filosóficas, esas que hemos recordado hace un momento, le preocupan a todo el mundo, en el sentido de que cada cual sabe que está tocado por ellas, que le conciernen, y se siente lacerado por ellas. El hombre es el único ser que se interroga de manera tan radical sobre el sentido de su existencia. Si se plantea la pregunta del sentido es porque tiene conciencia de la finitud de su extensión en el tiempo. ¿Tiene esa extensión un sentido? ¿Acaso es el hombre sólo una «pasión inútil», como lo proclama Sartre al final de *El ser y la nada*, apuntando siempre hacia la nada que somos y que ~~nos~~ aguarda? La filosofía no debe enmudecer ante esta interrogación. Es cierto que es, en cierta medida, el clamor de la existencia sobre sí misma, pero también contra sí misma, en el sentido de que no hay filosofía sin una cierta carga de rebelión. Por ello, detrás de todas las preguntas de la filosofía hay que escuchar el clamor de la exasperación: «Y bueno, ¿para qué todo este circo?». Pero ¿acaso todo es sólo un inmenso circo? La filosofía espera[1] que no, que la vida sí pueda tener un sen-

1. N. del T. En francés existen los sinónimos *espoir* y *espérance* que designan lo que usualmente llamamos esperanza en español; el autor las utiliza indistintamente en este párrafo. La espera desligada del sentimiento de confianza, en francés, se designa con el substantivo *attente,* del verbo *attendre* (esperar, como cuando decimos: espere un momento). Sólo para hacer énfasis en el sentido que el autor está dando al término, más adelante usamos la expresión: *espera (esperanza)*. En español esperar es indisoluble de la esperanza, esperar es «tener esperanza de conseguir lo que se desea» (*Diccionario de la Real Academia Española*). El lector interesado en este tema podrá leer el

tido. Y esta espera no es más que eso, una *espera (esperanza)*; no se transformará nunca en certidumbre, no será nunca un dato, sólo una esperanza. Toda filosofía, toda vida, se funda en la espera (esperanza). La espera (esperanza) de este libro es la de articular esta filosofía.

Esa filosofía tomará entonces, en estas páginas, un giro más directo, más franco; o al menos eso espera. Porque resulta cómodo filosofar exponiendo el pensamiento de otros, preferiblemente el de los grandes filósofos (digo eso sabiendo que es una tarea de la más alta importancia, en ningún momento lo dudo, como lo he dicho ya en otras ocasiones). Ellos son, sin que ninguna sombra los pueda opacar, los más fieles e indispensables interlocutores del filósofo, en el sentido de que nadie puede pensar sin ellos. Pero su presencia corre el riesgo de convertirse en aplastante cuando se trata de responder a las preguntas primarias, pues frente a ellas sólo cabe responder por uno mismo. Responder (del latín *re-spondere*) es siempre comprometerse consigo mismo, como bien lo dice el verbo latino *spondeo* (me empeño, yo prometo).

Esta arriesgada filosofía se funda, entonces, en la apuesta de que no se puede filosofar verdaderamente sino en primera persona, sólo solitariamente. Quien existe, y

---

excelente ensayo de Pedro Laín Entralgo titulado *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984. Laín Entralgo, al inicio de la introducción, recuerda la célebre reflexión de André Gide ante el rótulo «Sala de espera» de una modesta estación ferroviaria del Marruecos español: «Quelle belle langue, que celle qui confond l'attente et l'espoir!» (¡Qué bella lengua la que confunde la espera y la esperanza!). Más adelante el autor coincidirá con Gide.

por tanto piensa, es siempre un «yo» (incluso en las lenguas en las que ese pronombre personal no existe); un yo que es evidentemente todo menos un *ego* «imperial», puesto que se sabe arrojado a la existencia. Y justamente porque no comprende y no domina gran cosa se ve llevado por el pensamiento, por la perplejidad sobre sí mismo. Los que busquen un discurso en el que no aparezca el «yo» pueden volcarse a la inmensa masa de ciencias y de disciplinas, a casi todas, pero no a la filosofía (la historia de la filosofía lo confirma de manera suficiente: todos los intentos —y Dios sabe cuántos ha habido— que buscan convertir la filosofía en ciencia son un sinsentido). Pero el pensamiento de ese «yo» aspira, no obstante, a ser el de un «nosotros» al menos posible (aun cuando probablemente el «nosotros» no esté mucho más a la altura de sus promesas de lo que lo está el «yo»). Al encontrarnos todos en la misma situación, con el mismo sentimiento de desamparo, es posible entendernos —después de todo, poseemos un lenguaje común, puesto que lo hemos aprendido de los otros— y que cada cual comparta su experiencia si no quiere permanecer prisionero de su finitud. A falta de una visión exterior, o pretendidamente objetiva de la existencia, que sería el equivalente de una *bird's eye view* o de una *visio sub specie aeternitatis*, no tenemos nada más que esta experiencia compartida, nada más que este lenguaje común, para orientarnos y elevarnos por encima de nosotros mismos.

Es evidente, las ciencias sociales no cesan de repetir desde hace muchas lunas que el pensamiento adjudicado a un «yo» no es nunca verdaderamente suyo, que el

pensamiento procede de una lengua, de una tradición, de una herencia, de una comunidad, de un cierto orden estructural. Hay razón para creer que «eso» (lengua, tradición, etc.) piensa en nosotros, que el pensamiento «autónomo» no es nunca tan autónomo como pretende. Todo eso es cierto, pero desgraciadamente también es un poco «desresponsabilizador» (la palabra no existe, gracias a Dios, por lo demás). Si aquel que habla no fuese un «yo» que puede sostenerse en pie, ni una sustancia que puede soportar accidentes, entonces no tendría que responder de nada. Pero en cuanto sujetos pensantes, capaces entonces de gritar, seguimos siendo el lugar de encuentro de esos pensamientos que se agitan en nosotros. El mejor modo de describir este evento, o mejor dicho este advenimiento del pensamiento, es hablar del diálogo interior que somos. Esta expresión seguramente cause irritación a los filósofos de profesión, que buscarán urgidos hacerla relativa a épocas y a filósofos muy particulares, y buscarán, en suma, «deconstruirla» aplicándole alguna que otra etiqueta. Desgraciadamente, los filósofos son unos insaciables maestros de la deconstrucción y del etiquetado. Con frecuencia, la deconstrucción obtiene grandes méritos cuando actúa para limpiar lo que perturba el entendimiento, pero no es más que un ejercicio estéril si al mismo tiempo no le acompaña un esfuerzo de composición (el término construcción me parece muy fuerte, muy instrumental) y de elucidación.

Entenderemos entonces aquí por diálogo interior únicamente el hecho, muy crudo, muy brutal, pero verificable en cada cual, de que somos el lugar en donde se

plantea la pregunta por el sentido de la existencia, de que esa pregunta se dirige a nosotros y de que somos nosotros quienes tenemos que responderla. El lector que no sepa de qué estoy hablando en este momento puede cerrar inmediatamente el libro, pues para él no vendrá al caso. Por lo demás, no quisiera hacerle perder el tiempo, que es en suma todo lo que somos.

Pero es así como comprendo la filosofía y el evento de nuestra existencia, e incluso de nuestra «sustancia»; digo «sustancia», en el sentido de que el diálogo interior que somos permanece como «sustrato» del conjunto de nuestras experiencias que hace de nosotros «sujetos». Por lo demás, y felizmente, este término (sujeto) resulta bastante ambiguo, ya que designa tanto una cierta «sumisión» (entendiendo al sujeto en el sentido casi feudal del término, puesto que estamos completamente «sujetados» a nuestra condición) como también una cierta capacidad de acción y de orientación cuando nos reconocemos como sujetos hablantes, que actúan, que esperan y que, por eso mismo, son responsables. Sería fácil para mí citar a mis aliados, pero si me resisto, o me esfuerzo en resistirme, es justamente porque filosofar no es más que pensar por uno mismo, siendo el pensamiento en primerísimo lugar un diálogo del alma consigo misma (como lo dijo Platón, no haciendo otra cosa que seguir el imperativo de su maestro Sócrates). Sin embargo, invocaré a dos de ellos, no para ubicarme en su continuidad, que sería un acto consumadamente irreflexivo, sino sólo para que el lector que soy para mí mismo comprenda mejor la dirección que quiero dar a la presente interrogación

sobre el sentido de la vida. Son Descartes y Spinoza. Se trata de dos clásicos de la tradición filosófica tan venerables como intimidantes, dos «racionalistas» a quienes se estima por haber desarrollado ambiciosos «sistemas» de pensamiento. Ahora bien, su pensamiento se mantenía, con frecuencia, próximo a ese diálogo interior que es siempre el advenimiento del pensamiento.

En el propio inicio de las *Meditaciones metafísicas* de 1641, Descartes escribe, en efecto: «Hace ya algún tiempo que me he dado cuenta de que, desde mis primeros años, había recibido como verdaderas gran cantidad de opiniones falsas, y que lo que yo había fundamentado sobre principios tan poco firmes no podía ser más que dudoso e incierto; de manera que se me hizo ineludible emprender *por una vez en mi vida* la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, para comenzar de nuevo desde los fundamentos si quería establecer algo firme y constante en las ciencias». En este impulso del pensamiento sólo quisiera subrayar el corto pasaje que dice: «por una vez en mi vida», pasaje que seguramente no es el más determinante para lo que se propone Descartes, por cuanto él parece insistir mucho más en la necesidad de liberarse de opiniones falsas para poder «establecer algo firme en las ciencias». Todas esas intenciones, cartesianas por excelencia, me resultan bastante ajenas. No tengo en absoluto la ambición de establecer aquí «algo firme y constante en las ciencias», e incluso dudo de que la existencia humana pueda esperar algo semejante en el orden de sus inquietudes vitales. Pero retengamos esta idea de Des-

cartes: el *ego* (o el «yo») puede hacer el intento, una vez en su vida, de ver en ésta un poco más claro. Sólo eso, pero también todo eso; y es que, después de todo, ¿qué hay de más esencial en la existencia —confrontada a la pregunta por el sentido, a la pregunta que la existencia es para sí misma— que intentar ver más claro en sí misma por una vez? No diremos «de una vez por todas» puesto que el diálogo interior que es el alma para sí misma no se interrumpe jamás, esto es, ese diálogo constituye el fondo, el subsuelo de nuestra comprensión de nosotros mismos y es presa de un cuestionamiento constante y enloquecedor. Pero no es menos cierto que ese diálogo existe: es lo que somos en la medida en que somos sujetos pensantes. Y no resulta intrínsecamente débil pensar que debe ser posible «una vez en la vida» interrogarse sobre el sentido de la existencia y compartir esa reflexión con el otro, con ese otro que, de todas maneras, está en el interior —y aun es anterior— a esta reflexión que somos, puesto que sin él, sin el otro, la reflexión evidentemente no tendría lugar. Pero esa interioridad y esa anterioridad del otro en relación con el pensamiento no deben impedir la actualización del pensamiento aquí y ahora, por y para cada cual. Yo no puedo pensar sin el otro, pero el otro no puede pensar por mí, así como no puede vivir, ni morir, ni respirar, ni amar por mí. En eso, y quizás solamente en eso, la meditación que aquí se hace explícita pretende ser cartesiana; se trata, por una vez, de ver con mayor claridad, aun corriendo el riesgo, asumido, de repetir banalidades obstinadamente. Esa visión sólo es posible —y eso Descartes lo vio muy bien— para

un *ego* que piensa. Pero se trata también de un pensamiento que debe estar al alcance de cada cual, puesto que cada cual lo lleva en sí. Sólo deseo que las referencias (tan vitales para nosotros los filósofos) a los clásicos del pensamiento filosófico —los grandes socios del diálogo interior— no sean los árboles que hagan sombra a esta evidencia del debate interior de cada cual.

Si me inspiro, en segundo lugar, en un texto de Spinoza (1632-1677) es para definir más claramente la orientación de este diálogo interior. Ese texto se encuentra en el prefacio de su *Tratado de la reforma del entendimiento* (vale la pena citar el título completo ya que se trata efectivamente de un *Tratado de la reforma del entendimiento y de la mejor vía a seguir para llegar al conocimiento verdadero de las cosas*),[2] que fue publicado por vez primera por sus amigos en la edición, rápida y valiente (puesto que apareció apenas unos meses después de su muerte), de sus *Obras póstumas* (1677). Repito, el propósito general y sistemático de Spinoza no me interesa tanto como su declaración de intenciones: «La experiencia me había enseñado que todas las ocurrencias más frecuentes de la vida ordinaria son vanas y fútiles [...] yo *resolví* en fin buscar si existía algún objeto que fuese un bien verdadero, capaz de comunicarse y por el cual el alma, renunciando a cualquier otro, pudiera ser afec-

2. N. del T. El autor cita el título de la traducción más conocida en francés (*Traité de la réforme de l'entendement*), que se corresponde con el de la traducción española (Alianza, Madrid 1988). Vale la pena tener en cuenta el título de la más reciente traducción de Bernard Pautrat: *Traité de l'amendement de l'intellect* (Allia, París, 1999).

tada únicamente; un bien cuyo descubrimiento y posesión tuviesen por fruto una eternidad de alegría continua y soberana». ¿Quién no se reconoce en la confesión de Spinoza según la cual las ocupaciones más usuales de la vida ordinaria son vanas y fútiles? ¿No vale la pena investigar, o decidirse a investigar, una vez en la vida, si existe algún bien verdadero que haga la vida digna de ser recorrida? Esta reflexión, la del diálogo interior, es la de filosofía o la existencia que se piensa a sí misma. Está claro que uno puede elaborar tesis muy concienzudas sobre la concepción que tiene Spinoza de ese bien soberano que procura al alma una felicidad perfecta, pero mi intención aquí es completamente distinta. Se trata de interrogarse, por una vez en la vida, sobre un bien que, aunque no sea «soberano», no deja de ser un bien que ata, que gobierna, que mantiene alerta a las conciencias. Una vida humana desprovista del sentido del Bien no me parece posible. Ese sentido del Bien es lo que le corresponde articular a la filosofía. Si hablo de ese Bien honrándolo con una mayúscula, no es para hacer de él una realidad trascendente que existe por sí misma, sino para recordar que ese Bien trasciende todas las formulaciones, todas las definiciones en las que pretendemos aprisionarlo.

A pesar de ello, esta pregunta, la pregunta por el Bien y por el sentido de la vida, es el interrogante por excelencia de la filosofía, y hasta de la condición humana cuando ésta se eleva a su más alta posibilidad, a saber, la de la trascendencia de sí y de la universalidad del pensamiento. Sin embargo, este pensamiento siempre debe ser

reemprendido por un «yo»; una máquina, un ordenador o un comité jamás serían capaces de hacerlo.

Mi filosofía se puede contener en algunas líneas (por tanto este libro será corto; al menos será eso) o en algunos suspiros: en el reino animal, el hombre es el único ser que puede ir más allá de sí mismo, que puede fijarse ideales o, dicho en otras palabras, que puede reconocer un sentido a su existencia. Y este sentido no es otro que poder vivir su vida como si debiera ser juzgada, como si la vida debiera responder a una llamada, a una exigencia, a una esperanza que trasciende la animalidad del hombre y que funda su humanidad —entendamos por esto último su capacidad de ser algo distinto de una bestia. Vivir la vida como si debiera ser apreciada es comprometerse con el sentido del Bien, es reconocer la trascendencia del Bien en relación con todas las convenciones, con todos los códigos morales y todas sus aplicaciones. Son todas estas ideas, aún un poco abruptas, las que quisiera desarrollar aquí.

Sé que son algo toscas, que merecen pulimento. Pensar es siempre introducirse en un espacio que uno nunca domina totalmente y comprometerse con él, a saber, el espacio del diálogo interior que, como un niño, no cesa jamás de plantear preguntas y de maravillarse frente a la existencia.

1

EL PROBLEMA DEL SENTIDO DE LA VIDA, UNA PREGUNTA BASTANTE RECIENTE

Albert Camus escribió, al inicio de *El mito de Sísifo*, que sólo hay un problema filosófico verdaderamente serio: saber si la vida merece ser vivida. Preguntarse si la vida merece ser vivida equivale, en nuestros días, a preguntarse si puede tener un sentido. Frente a esta pregunta quisiera responder, inicialmente y de manera bastante perentoria, que por una razón muy simple la vida no puede no tener sentido. En efecto, una de dos: o bien la vida tiene uno o varios sentidos, o bien no tiene ninguno en absoluto. Pero si no tiene ninguno, si la vida es «absurda» como lo pensó la generación de Camus, es porque se *presupone* que *debe* tener un sentido. La vida puede ser sentida o experimentada, a menudo muy justamente, como un «sinsentido», pero sólo a condición de que la acompañe una *espera*[3] de sentido. Es decir, es porque

3. N. del T. En francés: *attente*; vale decir, una espera con la convicción de lo que acontecerá. Cf. nota 1.

la vida debería tener un sentido que se puede hablar de una vida que no tiene sentido. En ese sentido, los pensadores de lo absurdo son los filósofos más «racionalistas» que pueda haber. Gracias a que le dan un sentido muy fuerte a la vida pueden proclamar el absurdo de la existencia. Es por ello que quizás no haya nadie que crea con mayor fuerza en el sentido de la existencia que precisamente aquellos que lo cuestionan.

La misma verdad puede decirse en relación con el pesimista, que se cree el cuento de que todo irá mal. Pero si lo piensa y lo dice (por ejemplo, antes de una competición o de un examen difícil) es porque secretamente espera (tiene la esperanza de) que las cosas terminarán por ir bien; como si el pesimista esperase, y de hecho lo hace, equivocarse al aguardar lo peor. Por eso el filósofo Hans-Georg Gadamer siempre decía que al pesimista le falta un poco de honradez:[4] se miente, y busca mentirse a sí mismo aguardando siempre lo peor, pero con la esperanza inconfesada de encontrar lo mejor.

Ocurre algo semejante con la pregunta por el sentido de la vida. La pregunta misma descansa en una espera de sentido, de manera que la vida, desde el momento en que se interroga por su sentido, no puede no haberlo presupuesto. Lo que queda por saber es cuál es ese sentido.

Antes de abordar la pregunta en sí misma, quizás resulte importante recordar que la pregunta por el sen-

4. Cf. «Die Kindheit wacht auf. Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer», entrevista publicada en *Die Zeit*, 13 (26 de marzo de 1993), p. 23.

tido de la vida nunca se había planteado de manera tan dramática como hoy en día (la filosofía clásica hablaba menos del «sentido» de la vida que del «fin» de todas las cosas)[5]. Se trata, en efecto, de una pregunta mucho más reciente de lo que solemos pensar de ordinario. Un erudito alemán[6] nos ha recordado, por lo demás, que el pri-

5. La obra clásica al respecto sigue siendo la de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), *De finibus bonorum et malorum*, «De los fines de los bienes y de los males» (terminada en el año 45); un título tan poco inteligible en francés moderno que ha sido traducido como *Des termes extrêmes des biens et des maux* (trad. por Jules Martha, Les Belles Lettres, París, 1928). Las traducciones antiguas hablaban *Del soberano Bien y del más grande mal* (Cf. incluso la reciente edición alemana *Uber das höchte Gut und das grösse Übel* [Sobre el soberano Bien y el peor mal], Stuttgart, Reclam, 1989. [La traducción española reza *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid 1987]). La palabra *finis*, que traduce de manera más o menos adecuada el concepto griego de *telos*, designa el término último hacia el que tienden todos los bienes. Esta noción ha perdido su evidencia, pero conserva su importancia puesto que es esta noción de un «fin» que gobernaría todas las cosas la que ha sido remplazada por la pregunta por el «sentido» de la vida al final del siglo XIX. La idea de una «finalidad» última, o de un *telos* inherente a la vida, se remonta, por supuesto, a Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, I, 5) pero también a la idea del Bien en Platón (*República*, VI y *Fedón*, 99) de la que nos ocuparemos más adelante.

6. Se trata de Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Múnich, Beck, 1992, p. 21. El texto de Nietzsche que citaré y comentaré más adelante se encuentra en la edición ya estándar de la *Kritische Studienausgabe* [KSA] de G. Colli y M. Montinari, Múnich/Berlín/Nueva York, 1986, vol. 8, p. 32, N 1875, 3 [63]. Véase también el fragmento aún más antiguo del vol. 7, p. 668, N 1873, 29 [87] que habla del «sentido de la vida terrestre»: «Explicar a alguien el sentido de la vida terrestre (*jemanden ubre den Sinn des Erdenlebens aufzuklären*), he ahí el primer objetivo; pero mantener a alguien en esta vida terrestre, y

mero en haber empleado la expresión habría sido Friedrich Nietzsche (1844-1900). Si esta situación resulta poderosamente irónica se debe a que Nietzsche, el gran pensador de la «muerte de Dios», se percibe por lo general como aquel que habría cuestionado vigorosamente que la vida tenga un sentido cuando, en realidad, parece haber sido el primero en hablar *expresamente* de un sentido de la vida.

Nietzsche lo hizo en un texto de 1875, es decir, en un texto de su juventud y que él mismo no publicó pero que se encuentra en la edición de sus obras póstumas (indiscutiblemente). En ese texto de Nietzsche, la expresión referida al «sentido de la vida», como pasa siempre con las expresiones originales, no está especialmente argumentada ni es evidente, de manera que resulta difícil discernir su sentido preciso. He aquí el texto en cuestión:

> La mayor parte de los hombres no se consideran siquiera *como individuos*; eso es lo que muestran sus vidas [...] El

---

con él las numerosas generaciones por venir (pero para ello es necesario esconderle la primera consideración), es el otro objetivo». Para convencerse de la juventud de la pregunta por el «sentido de la vida» basta con recordar la incomodidad con la que Martin Heidegger la planteaba ya al comienzo de un ciclo de conferencias que dictó, en 1925, sobre el filósofo Dilthey: «El tema corre el riesgo de parecer muy distante y desconocido, pero se encuentra allí el problema fundamental de toda la filosofía occidental: el problema del sentido de la vida humana» (Conferencias publicadas en el *Dilthey-Jahrbuch,* 8 1992-1993, p. 144). Desde entonces, nos gustaría decir, ningún problema filosófico nos ha sido tan próximo y conocido, a falta de ser resuelto o incluso atacado.

hombre únicamente es individuo según tres formas de existencia: como filósofo, como santo o como artista. Basta sólo con ver con qué mata el hombre de ciencia su propia vida [*womit ein wissenschaftlicher Mensch sein Leben todt schlägt*]: no; pero ¿qué tiene que ver la doctrina de los particulares en los griegos con *el sentido de la vida*? [*was hat die griechische Partikellehre mit dem Sinne des Lebens zu thun?*] —Vemos aquí hasta qué punto innumerables hombres sólo viven para preparar un hombre verdadero: los filólogos, por ejemplo, sólo están ahí con el fin de preparar al filósofo que, por su parte, sabe sacar provecho del trabajo de hormiga de aquellos para poder decir algo a propósito del valor de la vida. Sobreentendido que, por supuesto, sin esta dirección, la mayor parte de ese trabajo de hormiga resulta absolutamente sin sentido y superflua.

No se trata aquí de hacer la exégesis detallada del texto de Nietzsche[7] (que sería objeto de una tesis universitaria), sino de tomarlo como punto de partida a fin de aprender a plantear mejor la pregunta por el sentido

7. El contexto de sus reflexiones (KSA, vol. 8, p. 131) muestra que Nietzsche se apoya en un libro de Dühring titulado *El valor de la vida* (*Der Werth des Lebens*), publicado en 1865. La expresión, felizmente, no se impuso, pero el término «valor», importado de la economía, tenía prometido un gran porvenir. Por lo demás, Nietzsche proyectaba escribir un libro sobre Dühring en 1875 (KSA, vol. 8, p. 128). El economista y filósofo Eugen Karl Dühring (1833-1921) disfrutó de gran notoriedad en su tiempo, luego pasó al olvido y, en una época aún reciente, fue conocido sobre todo porque Friedrich Engels había redactado un libro contra él, el *Anti-Dühring* (1877); en su tiempo de notoriedad, Dühring defendía una filosofía positivista y materialista (conforme al espíritu de su tiempo) pero desgraciadamente también fue el autor de horribles panfletos antisemitas (entre ellos, *La cuestión judía como cuestión de la nocividad de las razas para la existencia, las costumbres y la cultura de los pueblos*, 4ª edición, 1892).

de la vida. En ese texto, el joven Nietzsche exalta tres formas de vida o de existencia: la vida del filósofo, la del artista y la del santo (lo que, proviniendo de su pluma, tal vez resulte sorprendente; pero es que los grandes filósofos tienen el genio de rebasar siempre las imágenes simplistas que solemos hacernos de su pensamiento). No es difícil adivinar por qué: en los tres casos, la forma de existencia tiene un sentido que encaja muy bien con la vida del individuo, esto es, el filósofo, el artista y el santo son un poco los «artesanos» de sus destinos y lo son, o al menos nos gustaría suponerlo, en el conjunto de su existencia. Es por eso que la *vida* de los santos, de los artistas y de los verdaderos filósofos puede, con frecuencia, llegar a ser también un modelo acaso más inspirador aún que sus mismas obras (ciertamente, este es el caso de Sócrates o de Jesús, que jamás escribieron). En todo caso, nos interesamos con más intensidad por la vida de Rembrandt, Mozart o Heidegger que por la de los grandes científicos. Nietzsche parece entonces asociar esta noción de un sentido de la vida con una concepción fuerte de la individualidad; eso es característico de su pensamiento pero también de nuestra época en general. Según ese pensamiento, la vida sólo tiene sentido para un ser que toma la vida en sus propias manos, que hace de ella, de algún modo, una obra de arte. Los demás, se dice a veces, «dejan» que la vida los lleve o, como lo sugería Spinoza, parecen abandonarse a sus ocupaciones vanas y fútiles (aunque resulte presuntuoso pretender hacerlo por el otro, uno no puede hablar más que por sí mismo).

En un gesto sin duda dirigido contra su propia formación intelectual, Nietzsche excluye con sumo placer a los filólogos de las individualidades para las que la vida implica y compone un sentido. Los filólogos son, está claro, los sabios que se interesan por la edición y el comentario erudito de los textos de la antigüedad clásica. El mismo Nietzsche era filólogo de formación y enseñaba filología clásica en la Universidad de Basilea en esa época (1875). Ahora bien, los filólogos, escribe Nietzsche (manifiestamente para sí mismo), no son más que hormigas que laboran produciendo un fruto que sólo puede servir a las grandes individualidades, la del filósofo, la del santo o la del artista, en las que Nietzsche quiso ciertamente celebrar sus propios ideales de vida. Sabemos que fue él mismo quien lanzó la idea, en *El origen de la tragedia*, de una *Artistenmetaphysik*, de una «metafísica de artista»,[8] cuando trabajaba en el proyecto de un *Philosophenbuch*, un «libro del filósofo» que jamás publicó pero cuyos borradores se han conservado.[9]

8. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA, vol. 1, p. 13 [trad. esp., *El origen de la tragedia*, Espasa-Calpe, Madrid, [8]2000.

9. *Cf.* F. Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Aubier-Flammarion, París, 1969 [trad. esp., *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000]. Hay que notar, sin embargo, que esta compilación, célebre en Francia, no existe como tal en alemán; a lo sumo se trata de un vago proyecto del joven filósofo que, por lo demás, tenía muchos otros en mente. Es también muy significativo que no se trate de un libro de «filosofía» sino claramente de un libro a propósito del filósofo que Nietzsche proyectaba ser. Una filosofía no encarnada no le interesaba en absoluto. Incluso si fuera el caso que la recopilación que se

Como ya he dicho, la orientación del texto de Nietzsche, su sentido de las grandes individualidades y su orgulloso desprecio por la existencia de las «hormigas» me interesan menos que el sentido de la expresión —que parece haber sido el primero en aventurar— «sentido de la vida». Tiene razón Nietzsche al desconfiar de los filólogos; sin duda es significativo el hecho de que esa expresión haya sido utilizada por un filólogo de profesión. Y es que la expresión inaudita de un sentido de la vida presupone que la vida puede ser «leída» como un texto. Del mismo modo que un texto, la vida posee un comienzo, un fin y, por eso mismo, una dirección y un sentido. Puede entonces ser considerada como un «recorrido con sentido» (tal como un *cursus*; de ahí la idea de «carrera», término que suena horrible cuando designa una «carrera de méritos», pero que puede también entenderse en el sentido de una «cantera abierta», la de nuestra vida), susceptible de dirección y de inquietud, pero también de trastornos y de catástrofes. La pregunta por el sentido de la vida es la de saber si esta trama o esta extensión tiene un sentido y, si es así, cuál.

---

encuentra en *El libro del filósofo* no fuera verdaderamente de Nietzsche, su primer aforismo resulta muy revelador (p. 88 = KSA, vol. 7, p. 417, N 1872-1873, 19 [I]): «A buena altura todo se reúne en uno: los pensamientos del filósofo, las obras del artista y las buenas acciones, todo en conjunto» (*In einer rechten Höhe kommt alles zusammen und über eins —die Gedanken des Philosophen, die Werke des Künstlers und die guten Taten*). El «santo» ya no aparece nombrado, pero se le puede suponer sin dificultad bajo las «buenas acciones».

Podríamos hablar aquí de una «filologización» de la existencia. En esa perspectiva, la vida humana aparece, en efecto, como un «texto» susceptible de recibir el beneficio de un sentido. ¿Es ese sentido inmanente a la vida? ¿Debe serle insuflado? ¿Hay que inventárselo, prescribírselo? Todas estas preguntas son apremiantes, pero no deja de ser significativo observar que la pregunta por el sentido de la vida se haya planteado tan tardíamente. De hecho, si esta pregunta se plantea hoy día, o al menos después de Nietzsche, con tanta agudeza, es porque en cierto sentido la vida ha dejado de tener uno. Si anteriormente la pregunta por el sentido de la vida no se planteaba ni por asomo, era porque ese sentido le era propio. La vida se encontraba y se sabía instintivamente encajada en un orden del mundo o del cosmos, al cual no podía menos que conformarse,[10] plegándose a sus rituales, que eran todos ritos de pasaje más o menos convenidos.

La pregunta por el sentido de la vida presupone que ese sentido ya no le conviene, o ya no le es propio. Si esta situación resulta bastante aporética es porque parece muy difícil darle un sentido a la vida precisamente en el momento en que ese sentido ha llegado a ser tan problemático. Es como cuando uno se interroga por el sentido de una institución ya fenecida o de una relación, por ejemplo amorosa. Porque se presenta como problemá-

10. Sobre esta evidencia del sentido del mundo, véase el libro de Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, París, 1999.

tica y porque todos los intentos por darle, o volver a darle, un sentido no hacen más que agravar la situación. La pregunta por el sentido de la vida no puede entonces ser abordada desde la despreocupación o la falta de inquietud de las que es, en cierto modo, trágica nostalgia.

2

EL SENTIDO DEL SENTIDO

Si la pregunta por el sentido de la vida nos parece trágica es porque la pregunta resulta mucho más evidente que la respuesta. En cierto sentido, acaso brutal, la pregunta parece arruinar toda posibilidad de respuesta. Cualquier respuesta puede ser vista y deconstruida como una respuesta construida, y por lo tanto artificial —es decir, desesperada—, frente a un problema que de ningún modo tiene solución. Es así como las respuestas frente a la pregunta por el sentido de la vida —por ejemplo, las respuestas religiosas (la vida sólo tiene sentido en la perspectiva de un más allá, donde todo estará bien y donde todos los errores serán reparados), las humanistas (abrámonos al avance de la cultura) o las vagamente hedonistas (disfrutemos de la vida, sólo hay una)— pueden ser leídas como intentos de producir calma, como tentativas que dependerían de las disposiciones de cada cual y de la manera en que cada uno desee anestesiar la angustia de la existencia. Le corresponde a cada cual, suspiraba Max Weber, encontrar los demonios que sostendrán los hilos de su existencia. ¿Son todos los demonios idén-

ticos? ¿Es indiferente consagrarse a Buda, a Marx o a Madonna?

Una cosa es segura, en todo caso, para la filosofía. A saber: sólo la vía de Sócrates está abierta, la vía del conocimiento de sí mismo o del diálogo interior. Y como la vida es una interrogación acerca de sí misma, cada cual debe responder al menos una vez en la vida (la única que se nos concede y sin posibilidad de apelación) a la pregunta por el sentido de la existencia en el tiempo. Como se trata de una respuesta que debo darme a mí mismo, a la pregunta que yo soy para mí mismo (Agustín), no deja de tener importancia consagrarse a un santo más que a otro.

¿Sobre qué indaga uno cuando se interroga por el sentido de la vida? Hemos visto ya que la expresión fue empleada en primer lugar por un filólogo; en consecuencia, por un sabio cuya profesión consistía en interrogarse acerca del significado de los textos. ¿En qué sentido se puede hablar del sentido de la vida? ¿Cuál es el sentido del sentido? Con una pretensión menos deconstructora que constructora y puesto que están imbricados unos en otros, se pueden distinguir varios sentidos del sentido en la expresión, y en la indagación, del «sentido de la vida»:

1. El sentido posee en primer lugar, tanto en francés como en muchas otras lenguas, un sentido *direccional*: designa simplemente la dirección de un movimiento. Es así como hablamos del sentido de las agujas del reloj, del sentido de la corriente o de una vía de «sentido único».

Aplicado al caso del sentido de la vida, podemos decir provisoriamente que el sentido de la vida es el de una extensión, el de un *cursus* que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte. Antes de nacer, yo no era; «yo» no iba hacia ninguna parte y mi vida, o la no-vida, no tenía ningún sentido; si acaso, en el límite extremo, lo tenía para mis padres, que deseaban un hijo (cosa que con frecuencia hacen los padres para dar un sentido, un porvenir, a su existencia). La vida no tiene sentido sino porque yo he nacido, por lo tanto, porque mi nacimiento está «detrás» de mí y porque mi vida «va» o «se va» a alguna parte. El término de ese recorrido es, evidentemente, la muerte, que se encuentra delante de mí, esa que me aguarda implacable. En el sentido direccional del término, el sentido de la vida es, por tanto, el de una carrera hacia la muerte, como repetía Heidegger; una carrera que jamás ganaremos. La fórmula es paradójica, y esa paradoja es la que tenemos que vivir; pero el sentido de la vida, en el sentido más irrisoriamente direccional del término, es la muerte. Toda interrogación sobre el sentido de la vida presupone este horizonte terminal.

Ahora bien, la gran paradoja de la muerte, su carácter literalmente insostenible, es que significa el fin de mi existencia. La «sustancia» que yo soy, en el sentido en que soy el sustrato de todo cuanto me acontece, ya no estará más allí para sufrir la muerte, para recibirla, para acogerla. ¡Clic! Las luces se apagarán sin mí. Digo con esto una enorme banalidad; por supuesto, una banalidad que nos corresponde ser también, pero este fin no

es un fin como los otros, como cuando se habla del fin de una película, de una comida o de un viaje, puesto que después de estos fines la vida continúa. Pero con la muerte, nosotros ya no estaremos más para ver cómo continúa la vida. Habremos sido y no «seremos» nada más en un futuro que incluso resiste la enunciación. ¿Qué hacer? De hecho, y es lo que resulta trágico, no se puede hacer nada, puesto que, hagamos lo que hagamos, la muerte nos segará. La muerte nos privará del ser que somos, aunque esta es una fórmula que resulta impropia puesto que nosotros ya no estaremos para ser privados de nada, no importa lo que sea. Pero estamos obligados a partir de este término, si acaso no de abandonarnos a él, si queremos interrogarnos por el sentido de la vida. Una cosa está clara, a saber, que la pregunta sólo se plantea porque el sentido de la vida, su «término», es la muerte; querámoslo o no, pues para nada sirve aquí el querer o el no querer.

2. Además de ese sentido direccional, subyacente a toda filosofía del sentido de la vida, el sentido posee también un sentido que puede llamarse «significante» o «significativo», aun corriendo el riesgo de ser tautológico. También se habla del sentido, y es casi lo más frecuente, para circunscribir la significación, la acepción o el alcance de una palabra. Cuando me encuentro con una palabra extranjera, puedo, por ejemplo, consultar un diccionario. La palabra que me resulta extraña se transforma entonces en una palabra más familiar, mucho más familiar en cuanto puedo emplearla yo mismo con cierta seguridad, como si ya me resultara propia. La interrogación sobre el sentido (de una palabra o de un texto) es

tal que, cuando una nueva familiaridad se ha instalado, puede dejar de plantearse.

La interrogación sobre el sentido de la vida presupone también, muy ciertamente, un sentimiento de extrañeza, lo que no deja de ser curioso, pues se trata en este caso de la vida —la que vivo, la que soy, la que me tiene— que resulta ser entonces extranjera con relación a ella misma. Esta vida que yo soy, y que no cesará sino con mi muerte, tiene para mí, a pesar de su constante intimidad, algo de extrañeza, de misterio, de extravío; como si, sin saberlo, estuviésemos amarrados al lomo de un tigre, como clama Nietzsche. Nuestra vida se extiende desde el nacimiento hasta la muerte, pero no tenemos ningún recuerdo de nuestro nacimiento, ni siquiera de nuestros primeros años —Agustín lo recuerda al inicio de sus *Confesiones*— y nuestra muerte tampoco formará parte del campo de nuestra experiencia. Encajonados entre esos dos extremos, no tenemos ningún asidero real sobre nosotros mismos. Por lo demás, un «asidero» sólo es posible frente a frente a un objeto que se encuentra ante nosotros, y eso jamás es el caso con nuestra existencia. Nadie es responsable de su nacimiento, y la muerte, en la mayor parte de los casos, queda como algo imprevisible, repentino y bestial. La muerte nos recuerda justamente que nosotros somos bestias y que pereceremos como las hormigas que aplastamos o como los animales que devoramos, salvajemente. El reto que nosotros somos (no me cansaré de repetirlo) es el del sentido que podemos reconocer o dar a nuestra modesta extensión en el tiempo. Reconocer o dar (prometo volver sobre esta

dualidad), eso lo sabremos cuando llegue el tiempo de preguntarse si ese sentido es inmanente a la vida o si debe serle inspirado. Sólo importa, por el momento, ver que el sentido de la vida es el de una existencia que está dotada de una «significación», a pesar del sinsentido del término.

Pero el sentido de la vida involucra otros sentidos filosóficamente esclarecedores que tal vez puedan ayudarnos a responder la pregunta por el sentido de la vida frente al sinsentido. Y es que la noción de sentido remite no sólo a una dirección (1) y a una posibilidad de significación (2); la noción de sentido también apela a una capacidad de «sensación», a un cierto «sentido» de, o mejor *para,* la vida.

3. El sentido de la vida es también lo que podemos denominar, de nuevo tautológicamente, un cierto sentido «sensitivo», un olfato, una nariz para la vida. El sentido designa, en este caso, una capacidad de sentir e incluso de disfrutar la vida, capacidad para la cual algunos parecen mejor dotados que otros. De manera intuitiva se piensa sin más que los latinos son en ello más aptos que los nórdicos, por estar éstos petrificados de puritanismo. Saber tomar el tiempo de vivir es disponer de un cierto «sentido» de la vida, saber reconocerle un cierto sabor a la vida, saber que es menos un «conocimiento» que una capacidad o un ser, y muy frecuentemente también una felicidad.

Aun cuando Nietzsche haya sido probablemente el primero en hablar de un sentido de la vida, esa idea de un «sabor de la vida» es muy antigua. Se la encuentra,

por ejemplo, en Agustín cuando escribe en alguna parte que «el alma tiene que existir siempre, ella vive "más" si es "sentida" y menos cuando es "no sentida"» (*sed quia magis vivit cum sapit, minusque cum desipit*).[11] La traducción francesa que he citado habla de «vida sentida» o no, mientras que Agustín emplea simplemente el verbo *sapere*. Es un verbo magnífico. En su primer sentido, intransitivo —precisamente el que viene al caso aquí—, el verbo *sapere* quiere decir simplemente que una cosa «tiene gusto» (*sapit*). En el pasaje que nos interesa, dice Agustín, en efecto, que el alma vive manifiestamente «más» si tiene sabor (*cum sapit*) que si no lo tiene (*cum desipit*). Sin hacer muchos juegos de palabras, está claro que ese sentido intransitivo de *sapio* habita aún el sentido transitivo del verbo *sapere*, vale decir, cuando significa «sentir» e incluso «saber» algo: yo «sé» algo cuando siento ese algo y cuando le encuentro algún sabor. El contraste establecido por Agustín entre *sapio* («tener sabor») y *desipio* (no tenerlo) permite aclarar lo que podemos entender por un sentido de la vida: la vida puede ser picante o amarga, en consecuencia, ser sentida (*sapere*) o no sentida (*desipere*).

Es en este sentido «sensitivo» que hablamos de los cinco sentidos que nos abren tanto al otro como al mundo. Algunos sentidos están más desarrollados que otros,

11. Agustín, *La Trinité*, V, V, 6, traducido por M. Mellet y Th. Camelot, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 15, «Bibliothèque Augustinienne», Desclée de Brouwer, París, 1955, p. 432 [trad. esp., *Tratado sobre la santísima Trinidad*, ed. por L. Arias (1968), *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 1957-1963].

algunos seres son más sensibles a los olores, a los gustos o a los sonidos. Pero también se habla, en un sentido vecino, de un sentido de las buenas maneras, de un sentido del tacto, de un sentido para esto o para aquello (que también es siempre un «buen» sentido y un sentido que puede ser común, en el sentido del *common sense* o del *sensus communis*). En todas estas acepciones, el sentido designa una facultad de sentir, un cierto sentido de la vida. La pregunta por el sentido de la vida es también, entonces, tanto la capacidad de encontrarle un cierto sabor a la vida como la de reencontrarse en la existencia. Nos equivocaríamos totalmente si creyéramos que la filosofía es extraña a esta sensibilidad. De hecho, su función principal —aun cuando tan poco se ejerza hoy día (lo cual es sólo argumento contra el hoy día)— es quizás la de recordarnos lo que hace la vida digna de ser sentida.

Esta idea de un arte de vivir o de una sensibilidad de (o hacia) la vida nos lleva a evocar un último nivel de sentido para esta expresión de un sentido de la vida.

4. Se entiende también por «sentido», esta vez en un sentido un poco más reflexivo, una capacidad de juzgar, de apreciar la vida. Así, en francés se emplea la expresión «à mon sens» con la connotación de una cierta apreciación reflexiva de las cosas. Se hablará asimismo de un hombre sensato o de un juicio con sentido (*sensé*). El sentido se encuentra en este caso acoplado con una cierta sabiduría en la que se conjugan la experiencia, la razón e incluso una cierta simplicidad natural. La cuestión del sentido de la vida aspira a tal sabiduría que es la razón de ser, la esperanza de toda filosofía.

3

CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN CONSTRUCTIVISTA DEL SENTIDO

El sentido de la vida es, en primer lugar, un sentido direccional investido de una significación susceptible de ser llevada a la conciencia. Es un sentido apegado a la vida y a la orientación que ésta ya tiene; como en cierto modo la dirección «a» la que me dirijo es ya la de mis pasos, y como el sentido de las palabras es el de la evidencia de las cosas que las llenan: un deseo, un suspiro, una frase o un insulto no poseen un sentido que se *agrega* a su expresión. La ex-presión ya se adelanta en el sentido que hace la cosa presente. El sentido, dice Heidegger, es «aquello en lo que me sostengo» (*Ser y Tiempo*, § 32) y en lo que estoy comprometido. Es lo que me da una estatura, pero también una orientación conforme avanzo. Algo que no tiene sentido no se sostiene, no sostiene y no va a ninguna parte.

Entonces, en origen, el sentido no tiene nada de construido, como si se tratase de un valor añadido, de una plusvalía que vendría a agregarse a las cosas mismas. Es el mundo moderno el que nos ha hecho creer que vivi-

mos en un universo ampliamente construido; según esta creencia, es el espíritu humano, merced a sus categorías y sus representaciones, el que «construiría» de algún modo su mundo. Immanuel Kant fue, sin la menor sombra de duda, el gran teórico de esta «concepción» del mundo cuando, en su *Crítica de la razón pura* (1781), quiso explicar la concepción newtoniana del «sistema del mundo» diciendo que era nuestro entendimiento el que la imponía a la naturaleza. Ahora bien, estaremos de acuerdo en que eso es mucho pedirle al sujeto humano. Es inútil recordar todas las humillaciones que ha debido padecer este pobre sujeto desde hace dos siglos: Fichte lo reemplazó por un Super-yo, proclamado absoluto, que no era muy humano (ni tampoco muy identificable); Hegel, por el espíritu que se piensa a sí mismo a través de la Historia (desde entonces promovida al rango de nuevo sujeto); Marx, por la historia de la lucha de clases; Nietzsche, por la lucha de las voluntades de poder; Freud, por el inconsciente; Heidegger, por la historia del ser; el estructuralismo, por el lenguaje; etc. Como se dice y se repite, inútilmente porque es una cantinela conocida y fastidiosa, ese mega-sujeto moderno —autor de su mundo— está más bien muerto.

Lo que está menos muerto es la idea, sin embargo conexa, según la cual el mundo que es el nuestro, y más particularmente el mundo del sentido, sería un mundo «construido», «estructurado», «estratificado» o investido de un «código», aleatorio y contingente en la medida en que es «sobreañadido» a las cosas según la contingencia de los «sistemas simbólicos». Es esta una idea,

una «visión del mundo», que yo calificaría de constructivista y que me parece todavía muy ampliamente dominante en el mundo de las ciencias sociales (cada vez menos humanas),[12] lo cual es muy irónico, por cuanto son justamente esas ciencias sociales las que le han dado el golpe de gracia al mega-sujeto moderno. Ahora bien, ese sujeto moderno ha sido suplantado, en la «lógica» de las ciencias sociales, por la idea de un mundo construido, o mestizado, regido por estructuras más o menos ordenadas. Para el estructuralismo y para los teóricos más positivistas de las ciencias sociales, esas estructuras eran, en efecto, bastante rígidas y ordenadas, hasta el punto de que podían ser expresadas matemáticamente y clasificadas en esquemas o cuadros que parecían tan rigurosos como la tabla periódica de los elementos en química; de ahí su encanto por parte de las ciencias sociales, que sufren un complejo de inferioridad visceral frente a las ciencias aún más puras, es decir, aún más matemáticas y más integralmente constructivistas. Para la deconstrucción, en el sentido amplio, esas estructuras son menos algorítmicas, más ondulantes, pero no obstante más omnipresentes. Esas estructuras, que gober-

12. Visión, ¡perdón!, construcción que presupone Pierre Bourdieu (*La Distinction. Critique sociale du judgement*, París, Minuit, 1979, p. 271 [trad. esp., *La distinción. Criterio y base sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1998]) cuando habla, como si fuese evidente, del «mercado de bienes simbólicos» y de una «construcción del espacio social» que formaría una «estructura de relaciones objetivas que determina la forma que pueden tomar tanto las interacciones como la representación que pueden tener de ellas quienes allí se encuentran comprometidos».

narían todas las «producciones de sentido» (donde ya se siente la influencia de un pensamiento mecanicista y tecnicista), serían aquellas propias del orden del lenguaje y del orden social, reducibles a relaciones de poder. Pero las dos concepciones del mundo, estructuralista y deconstruccionista, presuponen como evidente esta idea de que el mundo del sentido estaría gobernado por estructuras, que este mundo estaría construido en cada una de sus partes (y hasta en las relaciones padres-hijos o en las relaciones entre hombres y mujeres). Para decirlo de manera muy simple —y, por ende, muy ingenuamente, según esa visión constructivista y objetivista del mundo—, ya no hay nada natural, y no es la naturaleza misma más que una construcción. Resulta inútil decir que lo mismo acontece con los «valores», con todo cuanto concierne a la «ética» y con cualquier «relación con el mundo», que necesariamente se construye como una «lectura simbólica» de lo real.

Ahora bien, nada es tan moderno, nada resulta más construido que esta idea universal de una construcción del mundo. ¿De dónde proviene esa idea? Si resulta difícil identificar sus fuentes, que son siempre subterráneas, no cabe duda de que ese constructivismo se encuentra exactamente en el origen de la ciencia moderna tal como aparece al inicio del siglo XVII en autores como Galileo y Descartes. *Mente concipio*, «yo concibo al mundo por mi espíritu», decía Galileo. Con ello sólo decía algo sumamente banal, evidentemente, en la medida en que la tarea del espíritu es la de concebir o la de pensar. Pero el sentido en que lo entendía Galileo era muy preciso. Galileo

quería decir que el mundo mismo, el mundo de las esencias «ocultas» de las cosas, permanecía impenetrable, y que él sólo comprendía el mundo tal como lo podía concebir, «disponiéndolo» en cierta manera ante su espíritu, disposición ésta que ya, en su caso, era matemática. Como es bien sabido, esta misma concepción se encuentra también en Descartes, a saber, puedo dudar de todas las cosas externas, pero no de la evidencia que procede de mi espíritu. Si quiero penetrar el mundo, entonces debo seguir el orden de mis ideas claras y distintas —que está próximo al de las matemáticas. Y es que el orden sólo se encuentra allí donde el espíritu puede reconocerlo y, gracias a ese mismo hecho, reconocerse a sí mismo.

Para el pensamiento moderno, sólo ese mundo que es «construido» por el espíritu merece ser calificado como «sistema». El término «sistema» (*systema*) es una hermosa palabra griega; en esa lengua jamás denota una visión del mundo o el orden de *nuestras* ideas. Sólo sirve para designar el orden del cosmos, de aquello «que se sostiene en conjunto» sin que nuestro espíritu aparezca, sea para lo que sea[13] (el término también sirve para desig-

13. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2000, p. 87: «Jamás habría venido a la mente de un pensador griego calificar su propia doctrina de "sistema"». Leibniz está entre aquellos que jugaron un papel determinante en esta transformación de la noción de sistema. En efecto, le gustaba hablar de su «nuevo sistema», pero se trataba, en ese caso, del «sistema de la armonía preestablecida» que permitía explicar el acuerdo entre el alma y el cuerpo (acuerdo deseado y sostenido por Dios). Para él, el sistema designaba, por tanto, sólo el acuerdo o la coherencia de las cosas

nar armonías de orden musical). En el caso de Galileo, el término «sistema» conserva, por lo demás, ese sentido puramente cosmológico, como lo atestigua el título de su ensayo de 1632 (prontamente condenado por la Inquisición en 1633), el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* («Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo, el de Ptolomeo y el de Copérnico»). Vemos enseguida lo que ello significa: el «sistema del mundo» ya no es evidente por sí mismo. El sistema no designa solamente el orden que se despliega en el cielo, se desprende de una cierta visión del mundo, tolemaica o copernicana, por lo tanto depende del mundo tal y como puede ser (re)construido por el espíritu (*mente concipio*). Pero es siempre el mundo el que hace sistema y el pensamiento quien debe esforzarse en penetrarlo. Es aún en ese sentido que el tercer libro de los *Principia mathematica* (1687) de Newton se titulará *De mundi systemati*, «Del sistema del mundo».[14] Pero ¿de dónde viene ese «sistema del mundo», se pregunta Kant, si no del «sistema de los principios del entendimiento» que instituye un cierto orden en el mundo de los fenómenos que percibe? Es así como Kant inau-

---

mismas y no la «manera de ver» del filósofo. Ahora bien, es ese sistema en armonía de Leibniz lo que justamente parece un «sueño de sabio» y una «quimera profunda» a muchos de sus herederos, comenzando por Voltaire (*Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756; *Candide ou l'optimisme*, 1759).

14. Cf. Wolfang Neuser, *Natur und Begriff. Zur Theorienkonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 1995, p. 31.

gura esta grandiosa empresa que consiste en dar cuenta de la racionalidad del mundo partiendo de la de nuestro espíritu.[15]

Como hemos visto, se trata de una idea que ha resistido mal al historicismo de los dos últimos siglos. Pero la idea según la cual el mundo del sentido es, en primer lugar, una construcción ha sobrevivido muy bien. Por lo demás, esta idea ha terminado por sacudir la autonomía de la razón humana, puesto que el sujeto humano ha sido percibido, cada vez más, como lo resultante de *estructuras* o de *construcciones* sociales, de lenguaje y culturales, todas ellas integralmente históricas. Poco a poco se ha ido imponiendo así la idea de una primacía de la estructura (o de la construcción) sobre el sujeto, idea que yo asociaría aquí, y únicamente por comodidad, al «estructuralismo», incluso cuando la concibo como una «construcción» del espíritu que excede al puro estructuralismo y que condiciona toda nuestra relación con lo real.

En el caso muy preciso del estructuralismo, la idea de una primacía de la estructura sobre el sujeto se inspira ampliamente en la lingüística, en particular en la de Jakobson. Es decir, se inspira en una ciencia del lenguaje que comprende al lenguaje como un código y, por tanto, como una estructura que se define por una red de

15. Lo irónico es que fue Kant mismo, en su crítica de la metafísica clásica, quien censuró muy fuertemente las ilusiones de la razón pura cuando toma sus deseos por realidades. Ahora bien, la idea kantiana de una construcción *a priori* de lo real por el espíritu no es menos ambiciosa.

diferencias, de oposiciones y de relaciones lógicas. Para una perspectiva objetivante, es evidente que esas «estructuras» pueden ser estudiadas independientemente del sujeto hablante mismo. Tienen incluso algo más objetivo que él, y es eso lo que explica, sin lugar a dudas, el primer éxito del estructuralismo: los estados de alma del sujeto o de la conciencia tienen desgraciadamente algo muy subjetivo, en el mal sentido del término, es decir, son variables y difícilmente pueden ser observados, medidos, etc. Algo muy distinto ocurre con las estructuras: son constantes, invariables, además, pueden ser detectadas a través de sistemas lingüísticos o sociales muy diferentes siempre y cuando tendamos sobre ellas una mirada distanciada y un poco desencantada.

Ahora bien, este tipo de análisis, lingüístico en origen, es el que Claude Lévi-Strauss quiso extender a la antropología, a los grupos sociales, a las creencias, a los mitos y a la misma concepción que uno se hace del sentido de la vida y del hombre (objeto de la antropología, de ahora en adelante denominada estructural). No es difícil percibir de manera inmediata el atractivo: esos análisis permitían lanzar una mirada pretendidamente *objetiva* sobre realidades que, en principio, no lo son, porque implican «vivencias» individuales. Al hacer eso, la antropología —y toda la filosofía, en la medida en que seguía al estructuralismo— se daba grandes aires de ciencia. Habría así un orden de objetividad en los asuntos humanos que sería, precisamente, el de las estructuras. La antropología se parecería entonces un poco a una física de lo humano; así como el físico estudia las leyes de

la naturaleza, el antropólogo estudia estructuras, invariantes, «construcciones sociales» que no tienen nunca nada de natural.

Es obvio que esta atención a las estructuras iba en el sentido del anti-subjetivismo de los dos últimos siglos que se reencuentra en el marxismo ordinario, cuyos lugares comunes han sobrevivido de manera impresionante a la desaparición del marxismo de estado. Según aquel sentido, el individuo no es el dueño de su destino, pertenece a un orden social del que su conciencia no es más que un reflejo. Esta es una humillación de la conciencia que también caracteriza al psicoanálisis, que se inclina sobre las «estructuras» del inconsciente y puede, con esa consideración, constituirse también como «ciencia». Podía entonces el estructuralismo, por un tiempo, pretender ser la vanguardia de las ideas de su época.

Ahora bien, lo mismo que hacía atractivo al estructuralismo hasta tal punto —a saber, su deseo de objetividad y su idea, muy moderna, de una «construcción» del orden del sentido— era también lo que lo hacía problemático. ¿Es evidente entonces que el orden del sentido pueda ser comprendido sólo a partir de la idea de «estructura»?

Ocurre que el término «estructura» (como el de *construcción*) no tiene, en su origen, nada de originario. La palabra, importa mucho recordarlo, proviene del verbo latino *struo*, que quiere decir disponer, arreglar. Todo buen diccionario puede aportar ejemplos representativos de su funcionamiento: *struo copias* quiere decir «disponer las tropas con miras a una batalla» y *struo alicui*

insidias es «tender una trampa a alguien». En los dos casos nos damos cuenta de que la idea de «estructuración» presupone dos cosas: en primer lugar, que los términos que pone en conjunto, o que dispone, preexisten a la estructura misma; pero presupone también una intención por parte de aquel que «dispone» o de quien «construye» (un plan de batalla, una trampa, etc.).

Más tardíamente, el término *structura* designa lo que «resulta» de ese arreglo (por ejemplo, la estructura de un acueducto o de un edificio), que se corresponde con lo que se puede llamar «estructura» en arquitectura. Es propio de la «estructura arquitectónica» poseer una cierta autonomía, una cohesión que permite que un conjunto se sostenga; pero también es claro que ésta es resultado de un ensamblaje (de partes constituyentes y constitutivas) y de una intención.

Ahora bien, son precisamente estructuras autónomas lo que Lévi-Strauss quiso encontrar en el orden del sentido, de los mitos y de los relatos.[16] Pero ¿es verdaderamente evidente que existe algo parecido en el orden del sentido?, ¿no se da acaso aquí un cierto «intelectualismo»? Quiero decir con esto que el espíritu parece inclinado a encontrar en lo real las «estructuras», o las «construcciones», que componen para él un conjunto coherente; pero

16. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 110: «Se abre la vía para una antropología concebida como una teoría general de las relaciones, y para un análisis de las sociedades en función de los caracteres diferenciales propios de los sistemas de relaciones que definen a unas y otras» [trad. esp., *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995].

esas estructuras terminan siendo finalmente aquellas que construye el espíritu objetivador. Entonces, ¿no se proyecta en las cosas lo que en principio y ante todo es una construcción del pensamiento? El gran problema de una visión constructivista de la realidad es que termina por revolverse contra sí misma: ¿y si esa construcción no fuese, también, más que una construcción? En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss escribió: «Aceptamos por tanto el calificativo de esteta, en la medida en que creemos que el fin último de las ciencias humanas no es el de constituir al hombre, sino el de disolverlo».[17] Más allá del estructuralismo, yo pienso que esta caracterización vale para el conjunto del pensamiento constructivista e instrumental de nuestra modernidad (y de nuestra postmodernidad, en la medida en que no cuestiona en lo fundamental la idea de que nuestra visión del mundo sigue siendo un asunto de construcción o bricolaje). Contra este pensamiento, dominante, urge recordar que el orden del sentido no tiene en sí nada de «construido», y que lo que importa «deconstruir» en una filosofía del sentido de la vida es quizás, antes que nada, esta idea de una construcción del sentido. Porque el sentido es, en primerísimo lugar, el sentido que nos lleva, que nos arrastra, que nos conduce a algún lugar. Así como el sentido del viento o de la planta que brota no es construido por el espíritu, tampoco lo es el sentido de un suspiro cuando se escapa del alma humana.

17. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962, p. 295 [trad. esp., *El pensamiento salvaje*, FCE, Madrid, 2002].

4

EL LENGUAJE DEL SENTIDO

Una vida que tiene y que tendrá «sentido» será una travesía habitada por significados, una trama llevada al lenguaje que, a su vez, será siempre llevada por el lenguaje. Ahora bien, ¿qué es lo que el lenguaje busca expresar? El ser, seguramente; el sentido de las cosas «por sí mismas», se dirá con todo el derecho pero también con la mayor candidez. Ahora bien, ¿se muestra ese sentido independientemente de su formulación a través del lenguaje? Es difícil decirlo. Porque, para saberlo y decirlo, habría que poder interrogar y escrutar las cosas sin hacerlas hablar (forzosamente, nuestro propio lenguaje). Por lo tanto, parece que el sentido sólo debe de ser presentido a través de un lenguaje.

Ese lenguaje del sentido puede considerarse con una cierta desconfianza. Esa suspicacia, que a menudo es muy sana, caracteriza la actitud de la «deconstrucción», que se puede asociar con el pensamiento de Jacques Derrida.[18]

18. Véase al respecto mi pequeño estudio «La définition derridienne de la déconstruction», en *Archives de philosophie*, 62 (1999),

De modo parecido al estructuralismo, la deconstrucción centra su interés, generalmente, en las «esquematizaciones» que regirían imperceptiblemente el pensamiento, y de inmediato el lenguaje mismo, formulándose la pregunta de si esos esquemas no son la pantalla que impide siempre comprender las cosas mismas. Si la deconstrucción procede por sospecha, es porque se pregunta si la espera de sentido, o de inteligibilidad, no es en sí misma, en secreto, tributaria de un cierto orden y de una lógica que serían impuestos por el lenguaje y, con el tiempo, vueltos evidentes por un cierto trabajo de la historia.

La deconstrucción ha querido, sobre todo, poner en evidencia el carácter problemático de la noción de «sentido». ¿Qué es el «sentido», por ejemplo, de una palabra o de una expresión? Seguramente aquello hacia lo que, o a lo que, remite una palabra o una frase. Pero ¿ha sido «dado» ese sentido alguna vez y en alguna parte? No, responde Derrida. Todo cuanto podamos considerar que se encuentra «fuera del lenguaje» no puede, en efecto, ser evocado más que por su intermediario; es decir, para Derrida sólo puede serlo por intermedio del orden de los signos. Se puede ilustrar lo que él quiere decir con la ayuda de la experiencia que todos tenemos de haber consultado un diccionario para conocer el sentido de una palabra que no nos es familiar. Ahora bien, la definición de la palabra que nos proporciona el diccionario se compone a su vez de palabras, de signos cuya definición puede

---

p. 5-16 y reimpreso en *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, París, 2003.

que tampoco nos sea familiar (de hecho, según Derrida, el sentido se nos escapa siempre: no hay nada más huidizo, nada más inaprensible que el sentido). Según la concepción tradicional del lenguaje, los signos siempre indican algo o apuntan hacia algo, hacia una «presencia real» de la cosa (la palabra «manzana» remitiría, por ejemplo, a la «cosa» manzana, aquí presente, que puedo señalar con el dedo y que puedo morder). Pero ¿qué hay del «sentido»? ¿Dónde se encuentra? Según Derrida, la experiencia del sentido se encuentra siempre y trágicamente «diferida» [*différée*], en el doble sentido del término que permitió lanzar la carrera de su brillante concepto de *différance* con «a».[19] El neologismo reúne los dos momentos de la diferencia y del diferir (o de la *différance*). El sentido se considera «diferente» del signo, fuera de él, pero esta diferencia sólo puede ser apuntada por el lenguaje. De esa manera opera el lenguaje cuando pretende «tener» algún sentido (Derrida diría, por su parte, que el lenguaje «produce» algún sentido, puesto que el sentido no se manifiesta sin el lenguaje).[20]

19. N. del T. No existe traducción al español del neologismo acuñado por Derrida. Algunos traductores han propuesto «diferancia» o «difiriente»; aquí preferimos dejar el término en francés. Cf. Jacques Derrida, «La Différance», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, septiembre de 1968 (trad. esp., en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998).

20. En inglés se suele decir que una cosa «hace sentido» (*it makes sense*). En francés [y en español] se dice, más delicadamente, que una cosa tiene sentido, que forma parte del sentido en el sentido partitivo del término, que presupone que el orden del sentido no emana de la simple fabricación.

La diferencia más elemental para describir el funcionamiento del lenguaje, según la lingüística de Ferdinand de Saussure, en la que se inspira Derrida, es aquélla entre el significante y el significado. Todo discurso se compone de significantes (o de signos) que remiten a un significado ideal o que mentalmente se buscaría alcanzar. Ahora bien, una cosa únicamente puede ser «significada» por medio de «signos». Lo que de entrada está dado, lo que sólo es dado, es el signo, la palabra, el marco del lenguaje. La cosa significada, la presencia encarnada del sentido se dice «diferente» del signo porque no remite a ninguna otra cosa. Pero esta presencia misma no «se produce» nunca finalmente, porque no es más que «significada», justamente por signos que «difieren» la presencia real para siempre. Y es que esta presencia real del sentido sólo puede ser siempre significada por signos en un proceso de *différance* infinita. La idea misma de una presencia real del sentido no sería nada más que una ilusión (más adelante volveremos sobre este término): la diferencia entre el significante y el significado (o el sentido) reposaría sobre una *différance*, un «diferir-se» eterno del sentido, siempre prometido, pero jamás librado en carne y hueso. Todo cuanto se «dice» (!) exterior al orden del lenguaje sólo podría, de hecho, definirse en el espacio de un discurso, perpetuando, por ello mismo, el reino totalizador del lenguaje desprovisto de exterioridad. Es esta trama secreta del lenguaje lo que busca poner de relieve el pensamiento de la deconstrucción, con la conciencia, de ahí su sufrimiento, de que no podrá trascender el elemento del lenguaje mismo. La idea que se

desprende de todo esto es que el lenguaje —que nos habla más de lo que nosotros lo hablamos— forma una especie de encierro o de prisión de la que realmente no hay salida. Para la deconstrucción no puede haber salida del lenguaje sino por medio de otro lenguaje. El orden totalitario de los signos excluiría toda suerte de referencia a un sentido extra-lingüístico. Este sentido, a su vez, no sería más que una presencia real «indicada», o solamente prometida por medio de los signos. Ahora bien, ¿representa ciertamente el lenguaje un encierro babilónico para la experiencia del sentido?

El sentido que puede ser comprendido es lenguaje, pero no por eso el lenguaje agota toda la experiencia del sentido. La instancia que lo confirma es justamente aquella del diálogo interior que atraviesa, pero que también puede trascender, el lenguaje efectivo de las palabras. Ocurre que este lenguaje «interior» es siempre el del querer-decir, el de lo que quiere ser expresado y entendido por la palabra. Ahora bien, lo que quiere ser expresado se resiste a la reducción que remite sólo a los signos que han sido proferidos. Si el signo es signo, o señala, es porque nunca remite a sí mismo, sino siempre a lo que *quiere ser dicho* y sentido. Ese lenguaje interior sabe que puede expresarse siempre en términos distintos de aquellos a los que ha sido confiado y a los que sería fatal reducirlo. Ciertas expresiones nos parecen más adecuadas que otras, más indispensables, más vitales, pero la instancia del diálogo interior nos permite reconocer que podrían siempre haber sido expresadas de otro modo, y ¡mejor!

Se trata de una intuición importante para la pregunta por el sentido de la vida; incluso si el asunto puede parecer académico, y hasta sorprendente, a los lectores que no están contaminados con la oposición —erigida por un gran contingente de la filosofía contemporánea— entre el orden totalitario del lenguaje (y por ello del sentido) y el orden del mundo (decretado inalcanzable o fuera del sentido). Aquí se les puede restituir, a esos lectores, sus derechos a la inteligencia corriente del lenguaje y del sentido: el sentido del lenguaje no reside nunca en él mismo, o en las «estructuras» que hacen su sintaxis, sino en lo que él da que pensar, que compartir, que vivir, que esperar. Ese sentido es el del diálogo interior, ese que nos agita y que sin cesar buscamos expresar cuando hablamos, sin que nunca podamos lograrlo totalmente (fracaso que confirma, no obstante, que ese lenguaje interior constituye la fibra más íntima del lenguaje, esa a la que nos mantiene atentos la poesía).

Esta atención al sentido interior puede llamarse «hermenéutica», en el sentido en que la hermenéutica designa desde siempre «el arte de comprender». Se trata de un arte, y no de una ciencia, puesto que el sentido que se trata de comprender y de entender no se deja reducir a los «términos» en los que se expresa y se agota.

También se puede calificar de «fenomenológica», esta atención hermenéutica al sentido, en la medida en que desconfía de todas las construcciones. Pretende estar atenta a la muy sana resistencia de las cosas mismas, esa que nos hace decir, por ejemplo, que una cierta construcción es un «sinsentido» (¡*nonsense*! se dice en inglés; ¡*Unsinn*!

en alemán) por la muy simple y excelente razón de que tal construcción violenta las cosas, en el sentido de las cosas mismas. Más que sobre-imponerles un marco, o un «tamiz de análisis» que no puede ser más que una fabricación del espíritu, la fenomenología deja aparecer un orden que trasciende el de las construcciones y las humillan sin cesar: el orden de las cosas mismas y de lo que tienen que decirnos.

Por lo tanto, la hermenéutica caracteriza una capacidad de escucha del sentido que se trama y que se busca más cerca de la fuente del discurso. En efecto, no se puede comprender lo que se dice si uno no se compromete en la esfera de lo que no se dice, en lo no-dicho o en la urgencia que ha llevado algo a la voz. Cuando quiero comprender algo en las palabras dichas o en los balbuceos del otro, debo también intentar adivinar por qué han sido dichos, lo que han querido decir sin ser capaces de lograrlo. Y es que el discurso que tenemos, o que nos tiene, sucumbe casi siempre a la dictadura —al *diktat*; es decir, a lo que ha sido «dictado» por el orden del lenguaje— de los tópicos, de las fórmulas convencionales de las palabras dichas y del parloteo; sabemos muy bien que esas formas jamás logran traducir la experiencia y la búsqueda de sentido. Si se las entiende bien, permiten que nos comprendamos y pongamos en común nuestras experiencias; pero el diálogo interior es la instancia que nos hace sentir un saludable sentimiento de extrañeza frente a las facilidades del lenguaje «exterior», ese mismo que lo banaliza y lo oscurece todo (para retomar una fórmula de Heideg-

ger).[21] Es en este plano, el del sentido interior, donde se despierta la pregunta por el sentido de la vida. La búsqueda de sentido, y del sentido de la vida, es la búsqueda de un sentido que se presiente más cercano a la fuente del lenguaje. Ese sentido quizás no está nunca dado en carne y hueso, pero esperar que alguna vez lo esté sería equivocarse completamente en relación con la naturaleza misma del sentido. Y es que, recuérdese, el sentido es en primer lugar una dirección, una orientación hacia... El motivo de que no haya orientación sobre él no es que el término de esta dirección no sea positivamente dado. ¿Quién ha tocado o ha visto alguna vez un olor, una esperanza? En cierto modo es así como hay que entender el sentido de la vida, por el lenguaje, ciertamente, pero siempre más allá de él, como aquello que marca y cambia el rumbo del lenguaje hablado y le confiere un sentido digno de ese nombre, es decir, un más allá de sí mismo: no hay sentido sin trascendencia de sí. Ése es el sentido que pretende y testimonia el lenguaje interior.

Ese lenguaje interior es el que lleva en su seno el lenguaje efectivo, en el sentido preciso de que es este, precisamente, el que buscamos entender cuando nos encontramos al acecho del sentido de las palabras. Es así como se comprende lo que las palabras *quieren* decir. Ese *querer*-decir, en cuanto querer-*decir*, también se ubica en el orden de un lenguaje posible, pero este lenguaje no se podría codificar o encajonar en estructuras. Así es que un silencio, un suspiro, una caricia, una lágrima son

21. *Ser y Tiempo*, § 27.

un lenguaje, un «discurso significante» que tiene sentido. Cada vez que acontece, el gesto o la emoción quiere decir algo; pero algo que no se reduce al orden de las palabras.

Se puede expresar esta relación hermenéutica entre lo dicho y lo no-dicho con la ayuda de la antigua distinción estoica entre el verbo exterior y el verbo interior que, habiendo sido retomada por Agustín, ha sido actualizada por la hermenéutica.[22] El lenguaje exterior, que entendemos y utilizamos, es el que nos viene de modo inmediato al espíritu. No dice nunca todo lo que habría que decir y no dice nunca de manera suficiente. Deja sin embargo resonar un discurso que no es tanto el de los sonidos como el del lenguaje interior —ese que jamás podemos expresar totalmente— que siempre podemos buscar entender.

El lenguaje no representa entonces un encasillamiento, un encierro babilónico para la experiencia del sentido. Las fronteras del lenguaje son en sí mismas esencialmente «porosas», tanto hacia el interior como hacia el exterior del lenguaje. Hacia el interior, puesto que el lenguaje busca por sí mismo matizar, y por ello trascender, la rigidez de sus propias expresiones. Pero también hacia el exterior en la medida en que el lenguaje permanece abierto a todo sentido que quiera ser dicho y entendido.[23] En efecto, para

22. Véase: J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, París, 1993.

23. Sigo aquí la interpretación que Jürgen Habermas hace de Gadamer («La prétention à l'universalité de l'herméneutique», en su

el lenguaje es siempre posible abrirse a la alteridad y a nuevos horizontes de sentido. El lenguaje actual puede entonces ser trascendido por otro lenguaje, un lenguaje que cuestiona los límites o los bloqueos de un juego de lenguaje dado. El lenguaje se encuentra así investido de una capacidad de sobrepasarse a sí mismo.

Pero la concepción constructivista o «deconstructivista» del lenguaje no puede despacharse sin más: lo que ha entendido bien es que la formulación de este orden del sentido presuponía el recorte de un cierto horizonte de inteligibilidad, cincelado por el lenguaje, y con el cual el querer-decir debe luchar de manera constante. La escuela de la deconstrucción nos enseña entonces que el otro lugar o el más allá de las palabras no podría ser alcanzado en un espacio puramente espiritual, intelectual o cerebral; él mismo es «lenguaje», invisible quizás, pero completamente audible, como un silencio.

La deconstrucción tiene razón cuando nos recuerda que la evidencia de un sentido no ocurre sin una cierta herencia. Pero tal vez la deconstrucción se ha crispado un poco frente a este descubrimiento, olvidando la apertura esencial al lenguaje. Este «descubrimiento» sólo es desconcertante, o desmovilizador, si uno espera encontrar un sentido que no tenga absolutamente ninguna deuda con el trabajo de la historia... ¡como si el sentido

obra *Logique des sciences sociales*, PUF, París, 1987, pp. 245s [versión original, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1982; trad. esp., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988]).

pudiera tener un punto cero de la comprensión! Todo sentido, toda evidencia procede de un trabajo inmemorial de la historia que no es nunca enteramente transparente al diálogo interior que comprende. El sentido nos viene de otro lugar, que jamás dominamos, en el sentido de que nosotros ya lo habitamos desde siempre.

Si queremos marcar, sin endurecerla, la oposición entre deconstrucción y hermenéutica, se puede decir que la deconstrucción considera el lenguaje *desde el exterior*, con una perspectiva objetivante, al examinar por sí misma la textura o la gramática del lenguaje a fin de «deconstruir» o «desprender» no solamente su lógica sino, además, lo que ésta excluye. La filosofía del sentido de la vida, o la hermenéutica, aborda más bien la cuestión del sentido a partir *del interior*, del sentido que nos hace vivir, pero lo hace prestando oídos a lo que no está dicho, a lo que no llega a decirse, al lenguaje que se busca y que sería fatal reducir a meros códigos. Esta doble perspectiva es también la nuestra en el seno mismo del lenguaje. Hay, en efecto, variadas experiencias que no podemos comprender si no es participando nosotros mismos en el sentido interior que se expresa en las palabras, pero también remontándonos a la fuente de las palabras, porque sólo si se tiene en cuenta ese lenguaje interior puede comprenderse lo que se intenta decir. Así, puedo comprender algo en las lágrimas de un niño, o en el balbuceo de un ser que sufre, por desgracia o por alegría. Todo esto es propio del lenguaje interior, en el que hay que entrar si se quiere comprender, pero al que se accede sólo al perforar la fachada del discurso de las palabras.

Pero hay otro lenguaje que consideramos con mayor suspicacia y con más fuerza deconstructiva cuando nos vemos confrontados con él; se trata, por ejemplo, de los clichés, del lenguaje estereotipado,[24] de las lágrimas de cocodrilo o los quejidos exasperantes. En el primer caso, practicamos la hermenéutica; en el segundo, la deconstrucción.

Esta perspectiva sobre el lenguaje vale también para la pregunta por el sentido de la vida. Considerado desde el exterior, el sentido de la vida no es más que la adhesión a un código o a un régimen de discurso que se alimenta de exclusiones. No es siempre falso, pero no ha de olvidarse que esta perspectiva proviene de una actitud objetivante, que es la actitud propia de una ciencia que sólo busca códigos allí donde hay, para los mismos participantes, horizontes de vida. Ahora bien, la vida jamás se vive desde el exterior. Es de ese sentido de la vida del que aquí quisiera hablar, manteniéndome dolorosamente consciente de la debilidad de las palabras para traducir esta tensión hacia el sentido, esa tensión que excede el lenguaje.

24. N. del T. Traducción bastante general del francés: *langue de bois* (literalmente, «lengua de madera» o «lengua de palo»), expresión que denota las formas discursivas propias del espacio mediático-político que se extienden al uso cotidiano.

5

POR UNA AMPLIACIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA

La búsqueda del sentido de la vida es la balbuciente búsqueda de un lenguaje susceptible de reconocer una dirección para la inquietud que desgarra el diálogo interior de cada cual. Más atrás hemos propuesto una descomposición del sentido de la vida en cuatro sentidos posibles; se trata de una descomposición que debe entenderse en el sentido de una composición, puesto que involucra a cada uno de esos sentidos. Entre ellos, el sentido direccional se presenta como el más elemental; es decir, sólo se puede hablar de sentido —en los otros tres sentidos del sentido, esto es, de significación, de capacidad de sentir y de sabiduría— porque hay extensión en el tiempo. Comprendida y vivida como trama, la existencia se encuentra llevada por, pero también hacia, una cierta inteligibilidad de sí misma. Una filosofía del sentido de la vida no busca imponer un sentido, más bien pretende trasegarlo de la vida misma, en el sentido en que es ella la que nos conduce; es decir, que es la vida misma la que tiene un sentido y es ese sentido el que busca articularse en tal filosofía.

Quizás tomamos las cosas por el lado equivocado si asimilamos, con demasiada prisa, la pregunta por el sentido de la vida a la pregunta por el sentido que podemos *dar* a nuestras vidas, como si la vida no tuviera sentido antes de esta donación. Y es que hay un sentido de la vida que es anterior al orden humano, en el sentido en que toda vida está animada por una cierta dirección, por una cierta aspiración y, por lo tanto, por un cierto «sentido». Es así como la planta se vuelca hacia la luz solar porque «quiere» vivir, si puede decirse así. Evidentemente no hay aquí una voluntad reflexiva sino ciertamente una aspiración de la vida a la vida. Los antiguos griegos quisieron hacerlo evidente al hablar de la naturaleza como de una *phusis* (del verbo *phuein*: crecer), como de una «emergencia», de un crecimiento y hasta de un cierto «nacimiento» (idea de natalidad que mantuvo el término latino *natura*)[25] que tiende hacia algo. ¿Hacia qué? La respuesta de Aristóteles fue de una grandiosa ingenuidad: hacia su lugar natural. Así como la tierra y el agua tienden de manera completamente natural hacia abajo, el aire y el fuego son aspirados hacia lo alto. No hay ninguna duda de que esta visión, por más que estaba —y aún lo está— confirmada por la observa-

25. Es la misma idea de efervescencia que se encuentra en el término «vegetación». El verbo en latín *vegetare* quiere decir, en efecto, «estar excitado, estar vivo, despierto» (este es el primer sentido del adjetivo *vegetus*). Una visita a un jardín botánico o a una selva amazónica permite, por lo demás, confirmarlo: ¡Qué vida! ¡Qué prodigiosa actividad! Nótese cuán lejos se está aquí de la sensibilidad contemporánea en la que «vegetar» quiere decir no hacer nada.

ción, es absolutamente inaceptable para la ciencia moderna. Por lo demás, esa visión no es más que un objeto de escarnio en los manuales de historia y en los cursos de filosofía de las ciencias. Con justicia, quizás, pero ¿qué se dirá de nuestras propias construcciones científicas dentro de dos mil años, o tal vez en cincuenta años? Esa concepción tenía, no obstante, el tímido mérito de reconocer que existe un cierto «sentido» en la naturaleza, que todo en la naturaleza se dirige hacia «algún lugar», hacia un fin o un *telos* cualquiera. La visión teleológica de los antiguos ya no podría ser rehabilitada tal cual, lo prohíbe la ciencia moderna. Pero esa visión tenía el tino feliz de resaltar una evidencia que el hombre moderno aún puede contemplar y que tiene su sentido en el marco de una hermenéutica del sentido de la vida. Se trata de esa idea según la cual el mundo del sentido, en el sentido direccional del término, excede el mundo humano al tiempo que lo abarca; es decir, abarca el conjunto de la naturaleza, que es de una efervescencia infinita tanto en el orden ínfimo de las células y los microorganismos como en el orden de lo infinitamente grande, si acaso es verdad que el universo mismo está en extensión y hasta en «inflación».[26]

Es cierto que la ciencia moderna considera repugnante hablar en este caso de «sentido». La ciencia limita claramente el mundo del sentido al orden de las pro-

26. Cf. Alan H. Guth, *The Inflationary Universe. The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*, Addison-Wesley, Nueva York, 1997 [trad. esp., *El universo inflacionario: la búsqueda de una nueva teoría sobre los orígenes del cosmos*, Debate, Barcelona, 1999].

ducciones simbólicas o semánticas, y plantea que el universo se reduce a un conjunto de masas desprovistas de sentido que se «mueven» según leyes puramente físicas y matemáticas. Ese es el único «movimiento» que la ciencia moderna busca explicar. Pero el movimiento así «construido» se encuentra entonces reducido al desplazamiento (espacial) de las masas que actúan unas sobre otras. Ahora bien, como lo muestra la *Física* de Aristóteles, para los griegos el «movimiento» no se limita al movimiento espacial. El movimiento designa tanto el lento crecimiento de los organismos como la transformación de los seres y de sus cualidades; en pocas palabras, el movimiento designa el aspecto direccional de todo cuanto vive, de todo lo que «vegeta». ¿Cómo explicar este movimiento, esta «respiración», esta «vegetación» universal que es testimonio de un dinamismo, de una verdadera «vida» del universo, pero que no por ello está desprovisto de constancia y, sobre todo, de finalidad, en el sentido en que todos los seres que están atrapados en el cambio parecen tender «naturalmente» hacia algún fin? Esta teleología es ciertamente, y hasta en primer lugar, la de la acción humana que se regula de acuerdo con fines; pero para Aristóteles es, en primer lugar y ante todo, la de la naturaleza misma. Y es así porque tan naturalmente como el aire y el fuego se dirigen hacia lo alto, del mismo modo los hombres aspiran, por naturaleza (*phusei*), al saber, o a la felicidad.

Si por lo general la ciencia moderna ha renunciado a esta consideración teleológica de la naturaleza, es porque tal consideración daba cabida ampliamente a la fan-

tasía. Es difícil, en efecto, y a pesar de la evidencia del «cambio orientado», sostener un discurso verificable, o convertible a la matemática, sobre esos fines. ¿De dónde provienen entonces esos fines? ¿Cómo se puede hablar de la acción de un fin «futuro» sobre un devenir todavía en curso? Un discurso objetivo sobre el orden de los fines parece por tanto imposible, y la ciencia tiene excelentes razones para dar pruebas de abstinencia en este caso. El estudio puramente mecánico de la naturaleza ha producido, por lo demás, impresionantes resultados que a nadie se le ocurriría cuestionar. Pero se olvida entonces lo que podemos continuar llamando el sentido elemental *direccional* de la vida, ese que no se limita a la vida humana que se sumerge en el universo de los signos simbólicos y de las palabras que tienen sentido. Antes que el lenguaje, antes que el sentido de las palabras —determinante para pensar la pregunta por el sentido de la vida— hay claramente un cierto sentido hacia la vida, a saber, una dirección, una cierta aspiración de la vida a la vida.

Es en este horizonte «cósmico» donde hay que aprender a reinscribir la pregunta por el sentido de la vida. Interrogarse por el sentido no es sólo preguntarse qué «sistema de valores» conviene mejor a la vida, o a tal vida en particular, sino darse a la tarea de llegar a estar atento a la tensión elemental de toda vida. La ciencia moderna, en su deseo de dar una explicación esencialmente mecánica (puesto que integralmente racional) de las cosas, nos ha convertido en un poco sordos a ese sentido elemental del sentido —su sentido direccional o de «aspiración»— que compartimos con el conjunto de los vivien-

tes. Para la ciencia moderna resulta insensato (!) querer encontrarle un «sentido» al mundo mismo puesto que éste no constituye más que un conjunto físico de cuerpos que se ordenan según ciertas leyes. Esta «regularidad» es resultado de la decisión cartesiana de pensar el mundo como simple «extensión» (*res extensa*) que se ofrece al conocimiento y al dominio de un ser pensante (un *cogito*) que sería el único que habita el universo del sentido. Posteriormente, ese *cogito* será llamado un sujeto (no es aún el caso en Descartes) porque se reconocerá en él el fundamento de todo sentido. Todo sentido dependerá del sujeto, el único ser que comprende y hasta instituye sentido en un universo que, sin él, no tendría ninguno. Pero, ¿se puede hablar verdaderamente de un «sentido» si ese sujeto no tiene ningún sentido que esté fuera de él? La ciencia moderna parece así hacer imposible la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, aunque haga tal respuesta inevitable. En efecto, ese sentido parece depender de la buena voluntad de cada cual y del azar de los sistemas simbólicos, tal como lo desea el constructivismo que está en el ambiente.

Nadie sueña hoy en día con hacer del sujeto humano un mega-sujeto «absoluto», pero la evidencia de un *sentido* del mundo parece un poco olvidada. La sensibilidad ecológica del mundo moderno, o postmoderno, ha contribuido ciertamente a rehabilitar o a hacer menos inverosímil la idea según la cual existe un orden de la naturaleza que se opone a la dominación humana, un orden que hay que honrar y respetar. Pero resulta que la limitación que esta naturaleza supuestamente nos impo-

ne se entiende de nuevo, en realidad, como una autolimitación de la dominación humana. La dominación humana ha llegado a ser tan refinada, pero también tan total, que quiere dominarse a sí misma. Equivale entonces a una dominación de la dominación. En ese sentido, el pensamiento ecológico tal vez es partícipe aún del pensamiento que quiere cuestionar.

Algo vemos con claridad: incluso allí donde se cuestiona el imperio de la ciencia moderna, que separa el mundo del sentido y el sentido del mundo, perdura el presupuesto de la interrogación moderna acerca del sentido de la vida. Ahora bien, ¿se limita el sentido verdaderamente al orden simbólico, al orden de las palabras y de las ficciones útiles? Yo pienso que no: la célula que se reproduce, el planeta que gravita en torno a un astro, el salmón que migra remontando el curso de una corriente en el momento del desove, la abeja que recolecta su botín de flor en flor, ¿no tiene acaso todo ello un sentido? ¿No participamos nosotros también en ese orden de sentido? ¿No nos interrogamos sobre el sentido precisamente porque sentimos (*sentire*) que vamos a alguna parte? ¿Acaso ese sentido sólo depende de nosotros y de nuestras «construcciones» simbólicas?

6

LA ESPERANZA DE VIDA

Si en algún momento planteamos la pregunta por el sentido de la vida de manera equivocada y nos preguntamos solamente qué sentido podemos *dar* a nuestras vidas, es porque también nos representamos la vida —la nuestra, en ese caso— como si no fuese sino una especie de materia bruta desprovista de significación antes de esa inyección de sentido. La «puesta en sentido» de la vida, calcada según el modelo del intervencionismo de la ciencia y de la conciencia moderna, aparece entonces como una operación exterior a la vida (¿de dónde procedería?) que vendría a ordenar su curso. Ahora bien, jamás nos encontramos frente a nuestra propia vida del modo en que un panadero se encuentra frente a la masa. No, nosotros somos y estamos «ahí», en esta vida que nos lleva y nos porta en su seno. Y eso quiere decir que no podemos adoptar frente a ella la posición de simples espectadores o de organizadores, por no decir ordenadores.

¿En qué sentido nos arrastra la vida? Quisiera responder esta pregunta diciendo que no hay vida, que no

hay sentido para la vida, sin esperanza. Mientras haya vida hay esperanza, reza, por lo demás, un conocido dicho que merece ser tomado al pie de la letra. Es que no hay vida sin un horizonte de esperanza que jalone su sentido. Se podría pensar que esta esperanza se encuentra más allá de la vida misma, que sería algo que se le añade. Por el contrario, yo pienso que esta esperanza es inmanente a la vida. Toda vida es crecimiento, y hasta excrecencia; es una aspiración. ¿A qué tiende esta aspiración? La filosofía moderna ha presentado de buen grado esta aspiración como un deseo de conservación de sí. Se trata de una visión un poco darviniana, limitada, puesto que no da cuenta de aquellos casos en los que una vida se suprime a sí misma para permitir a otros vivir; por ejemplo, cuando una madre se sacrifica por su progenitura o un soldado lo hace por la libertad de los suyos (incluso si ese sacrificio está bastante borrado de nuestras conciencias, tan minadas por el individualismo).

Se puede pensar esta tensión inmanente a la vida como una esperanza de «supervivencia». El término no debe ser entendido en su sentido trivial, según el cual todo buscaría «mantenerse», perdurar. Tal tendencia es muy real y muy natural, pero la supervivencia designa aquí algo así como la *sobre-vida*,[27] y hasta la mejor vida, la buena vida y acaso la «bella vida». La rosa que se vuel-

27. N. del T. En francés supervivencia se dice *survie*; aquí el autor separa la palabra en dos (*sur-vie*) que hemos preferido traducir literalmente («sobre-vida»).

ca hacia el sol vive quizás «muy bien», si se puede decir así (habría que preguntárselo a las flores), sin reorientar su crecimiento, pero algo la empuja hacia la luz. Los griegos (Platón y Aristóteles) gustaban de decir que todas las cosas tienden hacia el Bien. Una vez más, a los ojos de nuestro encasillamiento moderno, se trata de una descripción extraordinariamente ingenua; sin embargo, es una descripción muy justa de las cosas aun cuando el mundo moderno tenga grandes dificultades en aceptarlo. Y es que el bien (al igual que lo bello) ya no designa hoy en día más que una valoración humana, por tanto, un «valor» que sólo depende de la buena o de la mala voluntad de cada cual. El término «valor», tan usual, resulta un poco torpe en este contexto pues presupone que un «valor» vale para alguien y solamente para él, como si todo valor se midiese en términos de rentabilidad económica. ¡Nos rendimos ante ello! No es entonces sorprendente que el desasosiego concerniente al bien, a lo bueno y a lo justo —eso que de manera un tanto estruendosa se llama la «crisis de los valores» o del sentido— nos parezca total.

Al respecto, yo pienso que basta con abrir los ojos, pero también los oídos; el sentido del gusto, del gusto de la vida, seguirá: toda vida aspira a la supervivencia, ciertamente a mantenerse en vida, pero también aspira a una *sobre-vida*, a un ser-mejor, a un «ser-más» en el que la vida tenga «más» sentido, como decía Agustín (*cum sapit*: «en el que la vida tenga más sabor»). Me gustaría pensar que ese también es el caso de todos los lectores, o mejor, de todos los que se interrogan por el sentido de

la vida, colectiva o individual. ¿Cómo podría la vida tender a la no-vida, o quizás a la vida-menos-buena?[28]

Las fórmulas que he dado pueden resultar un poco vagas. En lo que sigue me esforzaré por ser más preciso, pero la única cosa que importa por el momento es que se reconozca que el «sentido de la vida» no es necesariamente algo que se encuentra más allá de la vida o, peor aún, un orden de «valores» que deba ser asignado a la vida desde el exterior. Existe una suerte de esperanza inmanente a la vida que la hace vivir al mismo tiempo que la constituye como vida. Si no, la vida no viviría ni tampoco se debatiría.

Toda vida aspira a lo que hay de mejor, a un cierto *ariston* (este es el superlativo del bien en griego, del *aghaton*). En este sentido podemos decir que todos somos «aristócratas» practicantes; es decir, «aristócratas» en el sentido en que aspiramos siempre a lo que haya de mejor. Es cierto que ese término no tiene buena acogida, y no tiene como tenerla, pero ciertamente son los «mejores» filmes o competencias deportivas los que vamos a ver, son los «mejores» amigos los que deseamos tener, son las mejores acciones las que nos inspiran y las peores acciones las que repelemos. Por supuesto que hoy en día, y con frecuencia, nos ocurre que preferimos lo que es «simple» (comidas

28. El caso límite por excelencia, el suicidio, lo confirma: la no-vida se juzga mejor, o «menos mal», que la vida. La paradoja, que hace el suicidio intrínsecamente absurdo, es que se considera que ese «estar-mejor» tiene valor para un ser que ya no será más. Si los suicidas estuviesen en condiciones de comprender lo que hacen, no pasarían nunca al acto.

ligeras, vestimentas descoloridas pero a la moda) y lo que es modesto, desconfiamos de la etiqueta, de lo cursi, pero siempre porque estimamos que es mejor así, que de ese modo las cosas van mejor. Siempre es el *ariston*, el «mejor bien», lo que nos guía. De manera semejante nos ocurre con la política. La aristocracia —el gobierno de los «mejores»— sería efectivamente el *mejor* sistema de gobierno, pero lo molesto es que es muy difícil saber quiénes son los mejores. Por lo demás, existen excelentes (!) razones para que desconfiemos de aquellos que pretenden serlo... ¿Quién gobernará entonces? Si la aristocracia no es posible, por lo imposible de ponerla en práctica, juzgamos que más vale la pena vivir en una cierta democracia donde los mejores serán los que reciben la mayor parte de los votos; es un sistema que se funda sobre el postulado según el cual la mayoría, sin duda, quiere lo mejor, un postulado eminentemente discutible pero no hay ninguno mejor, una vez más, para decidir la cuestión de la legitimidad política.

La tensión hacia el Bien, hacia lo mejor, hacia la *sobrevivencia* es así inmanente a la vida. En el plano humano este sentido puede llegar a ser más o menos consciente. El sentido se refleja, como en un espejo. La vida se da cuenta entonces de su sentido, de su dirección. De ahí la conclusión, un poco apresurada, según la cual ese sentido podría «depender» de esta reflexión o de esta valoración (en el sentido activo del término). La consecuencia más desastrosa, o en todo caso la más presuntuosa, sería aquella según la cual no habría sentido sin tal reflexión. Se sobreestiman en tal caso las capacidades de la reflexión, y se subestima la dirección inmanente de la misma vida.

El trabajo de la reflexión —y de una filosofía del sentido de la vida— consiste más bien en mostrarse atento al sentido de la vida; es decir, estar atento al sentido en el que la vida nos arrastra. Se puede hacer eso de dos maneras: ya sea interrogándose sobre el fin, el término o el *telos* de ese recorrido (lo que llamaremos, en los siguientes capítulos, el Bien, el sentido del Bien), ya sea inclinándose hacia la esperanza, hacia el esperar mismo, lo que se llamará la *espera (esperanza)*, que anima la vida aquí y ahora. ¿Cuál es esta esperanza de vida que lleva la vida a la supervivencia?

Se trata de una esperanza que descansa, en principio, en una espera. Siempre me ha llamado la atención el hecho de que en español se utilice el mismo verbo para designar, a la vez, la espera y la esperanza: «esperar». Decir «lo espero [*attends*] a las siete de la tarde» es, en español, lo mismo que «espero [*espère*] que venga a las siete de la tarde». Se podría ver en esto una pobreza de la lengua española, puesto que la distinción tan evidente entre espera y esperanza existe en la mayor parte de las lenguas. Pero la simbiosis de la espera y la esperanza me resulta más preciosa que la diferencia, si se quiere poner en claro la cuestión del sentido de la vida. Y es que la esperanza de sentido es, en principio, una espera, una «expectativa», un *a priori* que me permite vivir, vivir con otro y actuar. Pero la espera —el a-tender, la tensión hacia...—[29] pro-

29. N. del T. En francés: «l'at-tente, c'est-à-dire la tension vers...»; el verbo *attendre* puede separarse, como hace el autor, en *at-tendre* y *tendre* quiere decir justamente «tender, tender hacia». En español,

viene a su vez de la esperanza en el preciso sentido en que ésta jamás será algo adquirido, sino solamente una dirección, un proyecto, una pro-yección. Una vez más, esta «proyección» no quiere designar aquí, en principio, un propósito [o un designio] consciente, sino algo así como la anticipación («pro») constitutiva del sentido al que nosotros estamos desde siempre lanzados, «pro-yectados» si se quiere así decir.

Esta proyección de sentido se traduce en la solidaridad de la esperanza y de la espera que el uso del verbo «esperar» subraya. La espera, incluso la más banal, se encuentra habitada por una esperanza que trasciende el caso particular. Si yo lo «espero» a las siete de la tarde, es, por supuesto, porque yo «espero» [tengo la esperanza de] que usted vendrá. Soy yo el que espero [o aguardo], pero la realización de mi esperanza no depende nunca de mí, o no sólo de mí. Es una apuesta tanto sobre la vida como sobre la naturaleza humana. Al venir, usted me confirmará que yo he tenido razón en confiar en usted, pero también en tener confianza en la capacidad de confianza —sin embargo constantemente defraudada— de la humanidad.

Si este lazo entre la espera y la esperanza es precioso, es porque nos permite ver que la esperanza de la vida, y de que la vida tenga un sentido, no es solamente algo que se encuentra más allá o por delante de la vida, en el futuro, como un imán que la atrae, sino algo que se encuentra también detrás de ella, que la empuja de algu-

el verbo «atender» también tiene como primera acepción la de «esperar, aguardar»; en fin, la misma raíz latina: *ad-tendere.*

na manera.[30] Se podría hablar aquí de la esperanza inmanente a la vida, esa que con tanta frecuencia se ignora en la medida en que es para nosotros una segunda naturaleza. Es la espera lo que nos permite esperar que el sol salga una vez más mañana. Pero, se nos reprochará, ese será con certeza el caso, pues la tierra sigue girando en torno al sol (y lo hará todavía, nos aseguran, durante unos seis mil millones de años más). Pero este discurso objetivante de la ciencia no es el de la esperanza que lleva consigo la vida: si yo tengo esperanza, si espero que el sol salga, es que yo espero estar «allí». Es evidente que nadie puede estar seguro. Pero, justamente, la esperanza es eso, sólo eso, pero también todo eso: una dirección, un sentido en la ausencia de certidumbre y de seguridad. Es exactamente la esperanza que intercambiamos cuando nos deseamos un «au revoir!». Pero ¿cómo sabemos si nos volveremos a ver? En español se dice espontáneamente «¡adiós!» porque seguramente se sabe cuán poco depende eso de nosotros.[31] ¡Qué bella lengua!

Con ese mismo espíritu solemos presentar a otros nuestras expresiones de deseo, nuestras expresiones de

30. La esperanza, que uno imagina de buen grado volcada hacia el futuro, se funda, en principio, en la experiencia del pasado, en la experiencia del sentido pasado. Se encuentra una feliz confirmación de ello en el empleo del verbo en latín *sperare* que sólo se usa con subordinadas en presente o en pasado (nunca en futuro). *Spero tibi me causam probasse* quiere decir: «Espero haberte dado prueba de mis razones» (H. Petitmangin, *Grammaire latine*, Nathan, 1991, p. 265).

31. N. del T. La expresión «adiós» existe en francés (*adieu*) pero significa exactamente lo contrario de *au revoir*: es la despedida de lo que ya no veremos.

cortesía, nuestros cumplidos. Nada más formal o más conveniente que un intercambio de deseos, pero, al mismo tiempo, ¡qué promesa de humanidad y de solidaridad! Le deseo a usted un buen viaje, un pronto restablecimiento, un «feliz año», etc. Ahora bien, el deseo jamás se dirige directamente a su beneficiario dando por descontado todo lo demás; el deseo, o voto, es un ruego, una imploración dirigida a aquellos que sostienen los hilos de nuestro destino: yo formulo votos para que su suerte sea favorable, para que no haya tempestad durante su travesía, pero eso no puede depender sino de las potencias, sean cuales fueren, que cuidan del mar y a las que imploro, sin necesariamente nombrarlas, deseándole a usted un viento «favorable». Lo mismo ocurre con los votos por la salud. Nada, en efecto, más precioso que la salud: constituye lo más frágil y lo más esencial, pero sólo nos damos cuenta cuando nos abandona.[32] Notemos, por lo demás, que deseamos salud sin cesar y hasta en las ocasiones más banales, tomándonos una copa, por ejemplo: *santé!* ¡salud! Cuando los rusos se saludan,

32. Proust lo sintió muy bien: «Es en la enfermedad cuando nos damos cuenta de que no vivimos solos sino encadenados a un ser de un reino diferente, del que hay abismos que nos separan, que no nos conoce y por el que resulta imposible hacernos comprender: nuestro cuerpo. A cualquier tunante que encontremos en el camino, quizás podamos hacerle sensible a su propio interés personal, si no a nuestro propio malestar. Pero pedir piedad a nuestro cuerpo es discurrir frente a un pulpo, para el que nuestras palabras no tendrán mayor sentido que el ruido del agua y con el que nos sentiríamos espantados en caso de ser condenados a vivir con él» (*El mundo de los Guermantes*, I).

dicen espontáneamente *zdravstvujte*: ¡ten salud! El imperativo (!) es aquí optativo, un deseo, un voto, una esperanza. En francés nos decimos *bonjour* o *salut*, que es exactamente lo mismo. Lo que se desea a otro siempre es algo más que una buena jornada (como dicen los anglosajones: *have a good day!*), se trata de una *salut* que no depende nunca enteramente de nosotros. Pero, ¿podemos imaginar un encuentro humano que no comience o no termine con un saludo? ¿No es acaso el deseo el acto más elemental posible del lenguaje, en el sentido de que habita todo esfuerzo de comunicación, a saber, que yo espero que mis palabras le harán comprender a usted lo que intento decirle, lo que le deseo? Mas no puedo estar seguro de que sea así, sólo puedo desearlo. Todo voto es llevado por un deseo más íntimo aún, el de poder realmente desear. «Yo le deseo», eso quiere decir: además de desearle a usted salud o felicidad, yo desearía «todo cuanto usted quisiera». Es cierto que el intercambio de deseos o de votos es la cosa más ritual del mundo. En efecto, uno no se dice en ese intercambio nada muy preciso, pero nada resulta tan hiriente como saludar a alguien sin recibir un saludo en respuesta. Es una real falta de «saber vivir». Pero el rito tiene su sentido y resume también el de nuestras esperanzas: yo espero que siga bien, incluso si el término o el sentido último de la vida no dejan espacio a la esperanza. De hecho, la vida termina siempre mal; en esta expresión el *siempre* es el que hace más cruelmente el mal, porque parece anular la esperanza de felicidad o de *sobre-vida*. Todos lo sabemos y no obstante esperamos esperanzados. Es esta esperan-

za la que fundamenta nuestra humanidad, nuestra civilidad, nuestro ser-en-común, en una esperanza compartida.

De ese modo la esperanza es un rechazo de la muerte y, por ello, una poderosa afirmación del sentido de la vida. Toda esperanza se eleva contra la muerte, contra el sinsentido de la vida. Pero ¿no será entonces esta esperanza más que un engaño o una ilusión? Eso se dice frecuentemente. Pero no toda ilusión es una mentira. Una vez más, la lengua española puede proporcionarnos preciosas enseñanzas. Para esa lengua, el término «ilusión» es también un sinónimo de felicidad. Caí en la cuenta de eso un día en que encontré a un amigo de origen hispano. Como me pareció que estaba un poco deprimido, le pregunté qué le pasaba. Me respondió: «Nada, no sé, no estoy bien, no tengo *ilusión*». Nórdico puritano como soy, le repliqué torpemente: «¿Y qué pasa, hombre? ¿Cuál es el problema? No hay ilusión, no hay engaño... ¡entonces es que vives lúcidamente, que todo va bien!» Me llevó su tiempo comprender que en español la palabra «ilusión» tiene un significado muy diferente: a saber, que la vida tiene un cierto sabor, una meta, una esperanza, un ideal que nos anima (en español, tener «ilusión» es también tener «ánimo», es decir, alma o espíritu). El diccionario Larousse francés-español da al respecto un ejemplo simple, pero cuán elocuente. En español se puede decir, y se dice corrientemente: «¡qué ilusión ir esta noche al teatro!» Que significa: «¡qué alegría ir esta noche al teatro!» ¿Qué nombra aquí la *ilusión*? Designa simplemente la alegría, la febrilidad, la esperanza, pero también la felicidad

que me embarga. Seguramente, como nos harán ver los tristes puritanos que somos, esa esperanza será quizás sólo ilusoria: la velada puede terminar muy mal. Por supuesto, pero la *ilusión*, la efervescencia de la *sobre-vida*, no es ilusoria. Es una alegría plena y entera que me impulsa a hacer proyectos, a emprender cosas, a compartir mi alegría con los demás. La vida, como bien lo recordaba la bella lengua de Agustín, tiene entonces sabor (*sapit*) y vale un poco «más» la pena que sea vivida. ¡Por Dios que es penoso vivir sin *ilusión* y encontrarse en una situación morosa como la de mi amigo, desprovisto de *ilusión*! Hay situaciones en las que esta *ilusión* es imposible: en momentos de desesperanza y de dolor atroz, o frente al sufrimiento terminal de nuestros semejantes. Pero resulta llamativo observar que es también, y sobre todo, en esas situaciones cuando se habla con más frecuencia de esperanza. El dicho «mientras haya vida hay esperanza» se emplea justamente en las situaciones en que una persona que sufre mucho debe ser mantenida en vida, contra toda esperanza, contra toda espera. Es quizás en la desesperanza donde finalmente la esperanza se hace más fuerte.

Esta esperanza es inmanente a la vida. Y es que no se trata de una esperanza determinada, de la esperanza de esto o de aquello, sino de la esperanza vital, en el sentido de que sin ésta no hay ninguna vida que sea posible vivir. Es lo que podemos llamar la esperanza de vida, aquella que es inmanente a la vida misma (en latín hay también la expresión *exspes vitae*, la desesperanza o la «no-esperanza» de vida, que es la de quien sabe que su

muerte es inminente).[33] Esta esperanza va acompañada, es cierto, por una cierta dosis de olvido. Pero ¿acaso el olvido no es también una condición de nuestra humanidad? Para poder esperar también hay que olvidar la muerte. A Hans-Georg Gadamer le gustaba evocar el testimonio del *Prometeo* de Esquilo. En la mitología griega, Prometeo pasaba por ser quien había aportado a los hombres los extraordinarios triunfos que representan la ciencia y el fuego, las grandes condiciones para la inventiva y la industria de los humanos. Pero según Esquilo había aún algo más precioso que Prometeo habría aportado: les habría hurtado, en efecto, el conocimiento del día y la hora de su muerte. Cuenta Esquilo que antes de que Prometeo los sacara de su torpeza, los hombres vivían como pobres larvas, acurrucados en cavernas donde esperaban su suerte ineluctable. Lo que Prometeo había sustraído a los hombres era el conocimiento de la fecha de su muerte. Desde entonces, los hombres se dedicaron

33. El historiador romano Tácito (55-120) cuenta en sus *Anales* (I, VI, cap. 24) que Sejano, un familiar del emperador Tiberio, había dejado morir de hambre (en el año 23) al mismísimo hijo del emperador, llamado Druso, al que había enviado a prisión. En sus últimos momentos de agonía, Druso estaba *exspes vitae*, sin esperanza de vida, escribe Tácito, pero fue eso justamente lo que lo llevó a lanzar contra Sejano y toda su posteridad imprecaciones meditadas con cuidado, implorando un castigo que vengase su honor. Tácito insiste en que estas imprecaciones se cumplieron cuando Sejano fue asesinado con toda su familia en el año 31. Esta historia cruel muestra que incluso aquel que está *exspes vitae* puede aún aferrarse a una esperanza que, en este caso, es la de una venganza reparadora. Druso no murió, entonces, sin esperanza.

a salir de sus cavernas, a construir casas y caminos, a llevar adelante proyectos en común, a fundar ciudades y a cultivar las artes y las ciencias porque tenían siempre el porvenir frente a ellos. Esquilo llamó a esta esperanza, en griego, *elpis*, esto es, la esperanza que no designa aún para él una esperanza en un más allá de la muerte. Designa solamente la esperanza en la vida, en la *sobrevida*, la confianza que nos permite hacer proyectos y emprender cosas.[34] Ahora bien, esta esperanza presupone un cierto olvido de la Fatalidad. ¿No tiene también la vida humana la necesidad de creer en el porvenir y olvidar la muerte? ¿Acaso es siempre el olvido, la ilusión, sólo una falta de lucidez y de honestidad, como lo supone el puritanismo moderno? Entiendo aquí por puritanismo la actitud que pretende que podríamos dominar y controlar todos nuestros pensamientos y todas nuestras emociones, como si se tratase de herramientas a nuestra disposición; pero, sobre todo, la idea de que nuestra salvación [*salut*] depende de ese dominio.

34. Cf. Hans-Georg Gadamer, «La mort comme question», en *Langage et vérité*, Gallimard, París, 1995, p. 121 [versión original, «Der Tod als Frage», en *Gesammelte Werke*, vol. 4, 1987, pp. 161-172; trad. esp., «La muerte como problema», en E. López Castellón (ed.), *Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur*, Verbo Divino, Navarra, 1976, pp. 11-27]. Sobre Prometeo y la importancia del olvido para la cultura (y para la salud) humana, véase, también de Gadamer, «Diálogos de Capri», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, PPC, Madrid, 1996, y su *Philosophie de la santé*, París, Mollat, 1998 [versión original, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1993]. Platón recuerda la lección de Esquilo en su *Gorgias* (523d).

La ilusión no es solamente un fenómeno negativo. La naturaleza humana sólo puede creer en el sentido de la vida con la condición de obliterar la nada de su porvenir. Es esta *elpis*, esta esperanza —esta embriaguez, si se quiere— lo que Prometeo ha aportado a los hombres. Esa esperanza que permite a los hombres entenderse entre sí, ir siempre más allá, hacer proyectos, pensar el porvenir y reconocerse en ideales. Y es que no hay ideal sin esperanza, sin desbordamiento de uno mismo. Esta embriaguez, esta euforia de primavera que puede ser la vida, ¿no es esencial para la vida humana y lo que la hace digna de ser vivida?

7

LA FORTUNA DE LA FELICIDAD

La vida *puede* ser una primavera. Pero puede ser también espantosamente siberiana. Resulta con frecuencia, y hasta casi siempre, escandalosamente injusta. No tenemos por qué recordar la crueldad de la vida. Muchas tragedias naturales o humanas la ilustran, pero las más elocuentes son tal vez las desconocidas, las que jamás han sido llevadas al lenguaje o a un oído (allí donde su resonancia les confiere un «sentido»). El sufrimiento silencioso: esta es la primera evidencia de la filosofía, el origen de su grito contra la existencia. Es por eso que una filosofía del sentido de la vida no puede ser una filosofía de la felicidad. Para una filosofía del sentido de la vida, la felicidad tiene algo de excepcional, de gratuito, de fortuito; la felicidad no puede ser producida, dispuesta, asegurada, a lo sumo puede esperarse y, sobre todo, para otro.

¿No es verdad que todos los hombres, como cualquier vida, aspiran a la felicidad, como afirman los más grandes filósofos, Platón, Aristóteles y Kant? Pero ¿hacia qué «felicidad» se tiende entonces? Es difícil decirlo. Y esto por una razón de fondo: ¿cómo saber a qué se aspi-

ra, dado que esta tensión [ese *tender hacia*] nos inspira de cabo a rabo? Es infinitamente más fácil hablar de la desgracia, de la que siempre escuchamos hablar, como si ocupase efectivamente más espacio en nuestras vidas que la felicidad. El hombre parece ser un gran especialista, un verdadero *aficionado* de la desgracia. Cada día, y hasta cada libro, inventa un nuevo infortunio, una miseria insospechada.

El filósofo es todo salvo un especialista de la felicidad, pero puede al menos dejar decir en qué consiste la felicidad a la sabiduría de las lenguas. La lengua francesa tiene la virtud de situar de entrada la felicidad en la cuestión del tiempo y tiene la sabiduría de hablar de un tiempo limitado, justamente de una «buena hora».[35] La felicidad se encuentra adosada al tiempo, habitualmente un tiempo corto pero «bueno». Todo el asunto radica ahí: ¿qué es la «hora buena» y en qué se distingue de la mala?

La lengua alemana habla de *Glück* para designar el evento de la felicidad, término que expresa en una sola palabra la suerte [*chance*] (como el inglés *luck*) y la alegría [*allégresse*]. Tener suerte, digamos en la lotería —la de la vida, por ejemplo—, es tener *Glück*, ser feliz, y ello absolutamente por azar. La felicidad tiene entonces

35. N. del T. En francés *bonheur* (literalmente: «buena hora») se emplea para decir «felicidad» (más adelante el autor hará referencia a esto). Debe notarse que *bonheur* también quiere decir «suerte, fortuna», que normalemente se dice, más bien, *chance* –el título de este capítulo reza: *La chance du bonheur*. Por su parte, *malheur* significa «desgracia, desventura, infortunio».

que ver con la suerte (*luck* en inglés designa también un azar feliz, pero el término hace mayor insistencia en el azar que en la felicidad: aquel que es *lucky* es un suertudo). La felicidad no se controla, se recibe y nos llena de contento. Aquel que es *glücklich* («feliz») está colmado de felicidad, de alegría, pero sobre todo de suerte. El alemán antiguo, por ejemplo el de Kant, hablaba de *Glückseligkeit* para expresar la felicidad. El término designaba literalmente la «suerte (*Glück*) de los bienaventurados[36] (*Seligen*)», la beatitud, si se quiere. Esta «Felicidad» [*félicité*] ha caído hoy en día en desuso (de ahí su sustitución, en el alemán corriente, por el término más simple de *Glück*, de «feliz azar»), sin duda porque la Felicidad [*félicité*] de la felicidad [*bonheur*] se juzga inaccesible (pero el español, por su parte, conserva el término «feliz» para expresar la alegría pura y simple que confina a la *félicité*, a la «felicidad»). ¿No hay acaso en toda felicidad una esperanza de Felicidad, y hasta un momento de «gracia»? Para los seres mortales y finitos, la felicidad tiene en efecto algo muy sorprendente y algo de inverosímil. Decimos ordinariamente que hay que sacar provecho de ella cuando pasa [cuando nos ocurre], pero, precisamente, tiene la desgracia de pasar. ¿Es todavía una felicidad, una felicidad que pasa?[37] Aquel que se beneficia de ella tiene, en todo caso, suerte.

36. N. del T. En francés *bienhereux*.

37. Para Cicerón, en todo caso, está claro que si la felicidad puede perderse, no es felicidad (*De finibus*, II, 86: *nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest*). En eso Agustín sigue a Cicerón. En *De trinitate* (XIII, VI. 9, trad. fr. citada, p. 286) escribía que hay dos

El francés de la época clásica conocía un uso que corresponde a este modo de entender la felicidad. Se trata del término «fortuna», que en las tragedias de Racine, por ejemplo, todavía funcionaba como un sinónimo de «felicidad». En *Andrómaca* (441-442) se lee: «Quedémonos para perturbar su fortuna; tengamos un poco el placer de serles importunos». La fortuna designa aquí la felicidad del otro que despierta los celos (la felicidad, rarísima, no puede dejar de suscitar el resentimiento, ese gran motor de la insociable sociabilidad humana). Y es que esta fortuna, para nosotros los hombres, es siempre muy frágil; es como una caricia del destino que, en todo momento, puede tornarse hacia la catástrofe, hacia la fortuna revertida, el desastre. Toda fortuna es precaria. Hoy en día las cosas parecen haber cambiado: uno puede incluso «asegurar» su fortuna, pero la fortuna, en nuestro mundo calvinizado hasta los tuétanos, no designa más que la riqueza financiera. Si hablo de calvinismo es porque, para el mundo moderno, ha llegado a ser normal identificar la felicidad con la riqueza económica (Calvino veía en ello un signo, perceptible en nuestro mundo, de la gracia divina) y asociar esta riqueza (o esta felicidad) al tra-

condiciones para la felicidad: en primer lugar, vivir conforme al bien (*ut homo recte vivat*) y, en segundo lugar, hacerlo de la manera en que se quisiera vivir (*ut vivat quomodo vult*). Pero eso no le está dado al hombre si se encuentra privado de inmortalidad (*quae si nullo modo dari homini posset, frustra etiam beatitudo quaeretur; quia sine immortalitate non potest esse* [VIII.10, p. 292]). Por eso la felicidad, esperanza de inmortalidad, no puede significar para él nada distinto de «gracia».

bajo y, entonces, al mérito de los hombres. De ahí la idea, tan moderna, de que cada cual tiene la felicidad que se merece, y la idea, no menos calvinista, de que cada cual es el artesano de su propia felicidad. Incontables son ya los pequeños *best sellers* sobre la felicidad, esas guías proveedoras de garantías para tener éxito en los negocios y en el amor, y para mantener la salud (eterna, por supuesto). Evidentemente, es prudente cuidar la salud y también aspirar a algún «éxito» (incluso cuando «éxito» designa hoy cada vez más el «golpe de suerte» que, por ejemplo en un encuentro deportivo, nos permite ganar). La única idea problemática es aquella según la cual la felicidad debe y puede controlarse y producirse, como si no le adeudara nada a la «fortuna», en el sentido clásico del término. La felicidad, en cierto sentido, deja entonces de ser feliz. Quiere ser planificada, llevada a la práctica, asegurada. Olvidamos lo que Martha Nussbaum ha llamado con razón la fragilidad de la felicidad y del bien,[38] tan evidente para los griegos de la antigüedad. El instrumentalismo del pensamiento moderno desea controlarlo todo, incluso y sobre todo lo incontrolable: el tiempo, la salud, la felicidad, el modo de vida, los nacimientos, las relaciones humanas, la muerte. ¿No hay una cierta desmesura en semejante obsesión? ¿No se trata fundamentalmente de una fuga, de una huida ante la condición humana, que se mantiene suspendida del azar del

38. Cf. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 [trad. esp., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995].

destino y de la felicidad, y que no escapará jamás a su mortalidad? ¿Quién puede *verdaderamente* controlar su bien-estar, su muerte, pero también su felicidad? Al respecto, la palabra del Evangelio conserva toda su fuerza poética y ética, aún para este mundo que se pretende secularizado: «¿Quién de vosotros, por mucho que se afane, puede añadir una sola hora a su existencia?» (Mateo, 6, 27). Fundamentalmente la medicina moderna, cuya sofisticación y éxito tanto admiramos, no ha cambiado en un ápice esta evidencia, pero al insistir tan profusamente en el imperativo de la prolongación de la vida a cualquier precio, tal vez se haya apartado de lo esencial, a saber, de la cuestión del sentido de la vida y de su esperanza.

Igual que la salud, la felicidad se lo debe casi todo al azar y al destino. El italiano, que también usa el término *fortuna* para hablar de felicidad, utiliza además gustosamente la palabra *ventura*. La felicidad es entonces lo que viene, lo que adviene, pero a la manera de una aventura. Ocurre de manera semejante en inglés: la *happiness* es algo que se produce (*to happen*) sin que para ello cuente mucho uno mismo. Estamos en ella, a uno le pasa (*happen*) que está allí, se siente uno feliz y, para decirlo todo, se siente también un poco sorprendido de estarlo. La felicidad, la *ventura*, la *happiness*, nos encanta. Hay en el advenimiento de la felicidad algo de pasión y de aventura: lo que va muy bien puede, en cualquier momento, tomar un mal rumbo. En italiano, lo contrario de la felicidad, de la *ventura*, es la *sventura*, la desventura, por lo tanto, la mala suerte. En esta noción la feli-

cidad ocupa el primer lugar, como la evidencia básica de la vida, no siendo la infelicidad otra cosa que su negación o la privación de ella. El francés es más neutro, o más realista, porque en esta lengua lo que es bueno o lo que es malo es la hora [*bon-heur; mal-heur*], el tiempo; es este último el que distribuye todas las cartas. Hemos visto que la experiencia ordinaria parece reconocerle a la desgracia [es decir, a la infelicidad, al *malheur*] una siniestra superioridad, esa misma infelicidad de la que la felicidad sería la privación. Los italianos sienten las cosas de modo distinto: lo que viene, lo que se produce a sí mismo, es la felicidad, la alegría de vivir, la suerte de estar allí. La desventura encarna la privación de esa felicidad; de la desventura se puede pensar, o al menos esperar, que sea la excepción.

Una filosofía del sentido de la vida no puede entonces enseñar cómo producir la felicidad. Si la filosofía se vuelca hacia el sinsentido de la vida —el del mal, la injusticia y la muerte— podrá, a lo sumo, llevarnos a tomar conciencia de las esperanzas que nos hacen vivir y que conciernen, en primer lugar y sobre todo, al otro. Nuestra felicidad llegará en buena hora, si la hay.

8

EL SENTIDO DEL BIEN

El hombre no puede producir su felicidad. No hay una mecánica de la felicidad o de la existencia. Una actividad que de ordinario me procura felicidad —la lectura de tal autor, escuchar cierta música— puede, en cualquier momento, enojarme prodigiosamente. Me voy a Londres porque allí he pasado momentos felices, pero no se reproducirán espontáneamente por el solo hecho de que yo retorne, sino muy al contrario. Raymond Aron tuvo razón al escribir que los momentos perfectos no se viven simplemente por el hecho de haberlos solicitado.[39] En eso consiste, precisamente, toda la tragedia, toda la tristeza del turismo moderno: usted conseguirá la felicidad en tal playa exótica o al contemplar aquel paisaje que le dejará sin aliento (como si la felicidad se redujese a la fuerza de la impresión más que a la placidez del sentimiento). Ciertamente, la felicidad no está «allí» y no puede construirse de semejante modo. Se produce a sí misma y, si nos lleva consigo, no podemos apuntar a ella.

39. R. Aron, *Mémoires*, Julliard, París, 1983, p. 17.

Lo que puede, lo que es y se debe poner en puntería es la felicidad de los otros. Quizás ésta tampoco puede ser «producida», pero habrá siempre un deber de solicitud —la mayoría de las veces por interés, no hay por qué sonrojarse de ello— que nos conduce a obrar *su* felicidad con la esperanza de aligerar su existencia y ayudarle a cargar su fardo, su sufrimiento, que siempre es peor que el nuestro. Recordar esto no es invocar un comportamiento angelical. La pregunta más corriente en el lenguaje —¿cómo le va?, ¿cómo les van las cosas?— se dirige siempre al otro. Y cuando esa pregunta se dirige a nosotros, respondemos siempre pensando en el otro y con el objetivo de darle seguridad. Incluso cuando las cosas no van bien, respondemos «todo va bien» o «todo marcha».[40] Es como cuando deseamos «salud» después de un estornudo. Hace tiempo se profería ese deseo de salud pues se pensaba que podía tratarse de un primer sobresalto de tuberculosis. Lo que ha quedado de esa costumbre es el automatismo que busca reconfortar al otro: todo irá bien, yo cuidaré de ello.

La felicidad es siempre la de los otros, puesto que estamos efectivamente al servicio de hacerlos menos infelices. Kant dijo con razón que si no podemos apuntar a nuestra propia felicidad, podemos a lo sumo hacernos

40. Este comportamiento no es universal. He observado que los alemanes se toman siempre la pregunta al pie de la letra: si les pregunta cómo les va, responderán explicándole, con todo lujo de detalles, cómo les va realmente... Siempre he pensado que no comprenden del todo el sentido de la pregunta y he admirado su singular honestidad.

«dignos de ser felices»[41] si buscamos justamente la felicidad del otro. Esta «ética» del sentido de la vida es una ética de la felicidad al mismo tiempo que una ética del deber, una ética de la obligación y de la responsabilidad (que los filósofos cometen el craso error de separar). Esta moral no tiene que ser inventada; está presupuesta en todas partes como la condición del diálogo interior que nosotros somos. Si yo no soy sólo el lugar donde se plantea la pregunta por el sentido de la existencia, sino que también tengo que responderla aquí y ahora —después será muy tarde—, es que la vida tiende a alguna *sobre-vida*, a algún bien. No se puede en absoluto buscar esa felicidad para uno mismo directamente o, en todo caso, eficazmente. Pero lo podemos hacer para otro, en la esperanza del otro.

Se trata de un deber imperativo de responsabilidad en el sentido más comprometedor del término: no puedo permanecer insensible frente al sufrimiento o ante el abandono del otro a la desgracia. Por eso Emmanuel Levinas, hablando sobre la responsabilidad con el prójimo, dijo justamente que es el «nombre severo» de lo que llamamos el amor al prójimo,[42] este último infinitamente más sua-

41. Expresión que también encontramos en Agustín. Cf. *De l'ordre*, II, p. 47 (*Œuvres*, I, Gallimard, París, 1998, p. 180; Desclée de Brouwer, «Bibliothèque augustinienne», I, vol. IV, 1939, p. 444 [trad. esp., *Obras de san Agustín*, vol. 1: *Introducción general... Del orden*, ed. por V. Capánaga, BAC, Madrid, ⁴1946).

42. Cf. E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991, p. 113 [trad. esp., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993].

ve. Hay más felicidad en dar que en recibir, lo cual también es verdad para el amor, y hasta es lo que corresponde a la definición del amor (si acaso fuera definible).

Se dirá que tal moral de la felicidad del otro —altruista y quizás secretamente egocéntrica, ya que el *ego*, al reconocerse descentrado, le reconoce un sentido, una dirección a su vida— oculta intencionalmente sus orígenes religiosos. Frente a esa idea, respondería que no hay nada que ocultar, puesto que no hay un solo principio moral —incluidos aquellos que se encuentran en el fundamento de nuestras democracias y de nuestras conciencias modernas más laicizadas— que no tenga algún fondo vagamente «religioso»,[43] es decir, que no esté fundado, en su institución primera, sobre un lazo con el Bien, superior y vertical, cuya esperanza se impone a la condición humana como tal. En este sentido Jacques Derrida ha hablado, muy recientemente, de las «esperanzas mesiánicas más invencibles» de la humanidad[44].

43. Cómo no reconocer, por ejemplo, una anticipación de lo que llamaríamos una «ética universalista de la justicia», la misma que se encuentra en el fundamento de la proclamación moderna de los derechos del hombre, en estos versículos del Eclesiástico (35, 12-14): «Porque el Señor es juez; y ante él nada es la gloria de nadie. No discrimina al pobre, y escucha la oración del oprimido. No desdeña la súplica del huérfano, ni las quejas de la viuda». La misma exhortación se halla en el profeta Isaías (1, 16-17): «Cesad de obrar el mal, aprended a obrar el bien; buscad lo que es justo, enderezad lo violento; defended al huérfano, proteged a la viuda». ¿Tendrá la moral que ser inventada, fundada? Volveremos a este asunto posteriormente.

44. Cf. Jacques Derrida, *Fichus. Discours de Francfort,* Galilée, París, 2002, p. 36. Jürgen Habermas, uno de los más grandes pensa-

Si esta esperanza de justicia es tan invencible como insuperable, es porque a su vez no está «fundamentada» en una religión cualquiera, puesto que vale también para las religiones mismas. Esto es, las religiones mismas también se establecen sobre un suelo, o desde una fuente, que las precede y que contribuyen tal vez a formar, o mejor dicho, a llevar a la palabra, pero que no tienen que inventar. Toda moral procede de tal fondo, que podemos llamar, siguiendo a Platón, el Bien (o la bondad), entendido como aquello que se presupone en toda ética, en todo comportamiento y hasta en todo conocimiento, y a cuyo *respeto* corresponde en cierto modo lo que se puede entender por «religión» (más adelante retornaremos a este término). Ese Bien, por definición, se sitúa más allá de las convenciones, de las fórmulas y de los códigos. La ética no se deriva de los códigos. A lo

---

dores contemporáneos de la realidad ética, también ha reconocido esta deuda de la moral moderna para con las grandes religiones en su libro *Zeit der Übergänge,* Suhrkamp, Frándfort del Meno, 2001, p. 175 [trad. esp., *Tiempo de transiciones,* Trotta, Madrid, 2004]. Allí leemos: «El universalismo igualitario —del que salieron las ideas de libertad y de solidaridad, de autonomía y de emancipación, la idea de una moral de la convicción personal, de los derechos del hombre y de la democracia— es una herencia directa de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana de la caridad. Esta herencia jamás ha cesado de ser objeto de nuevas apropiaciones críticas y de nuevas interpretaciones, pero sin que su sustancia haya cambiado. Y es que, hasta hoy en día, simplemente no hay alternativa. Incluso frente a los retos presentes de una constelación post-nacional, continuamos alimentándonos de esta sustancia». Y, añade malévolamente Habermas: «Todo lo demás no es otra cosa que cháchara postmoderna».

sumo, los códigos intentan hacer explícito el sentido del Bien que enlaza desde siempre a las conciencias. Levinas también expresa muy bien este pensamiento, que fue sin duda el mismo de Platón, cuando recuerda que no es la conciencia lo que funda el Bien, sino que más bien es el Bien el que funda y apela a la conciencia.[45] Una conciencia que no se sabe, es decir, que no se siente llamada por el Bien, no es ni merece ser llamada una conciencia.

Resulta por lo demás muy significativo que no haya en francés más que esa sola palabra, «conciencia», para denominar una realidad que la mayoría de las otras lenguas designan con dos términos muy distintos, digamos la «conciencia moral» (*conscience* en inglés, *Gewissen* en alemán, *coscienza* en italiano) y la «conciencia de sí» (*consciousness* o *self-consciousness*, *Bewusstsein*, *consapevolezza*).[46] Dicho de otro modo, en inglés, alemán o italiano se distingue claramente, por una parte, la conciencia «moral», la conciencia de la falta (*bad conscience*) o de la culpabilidad y la vergüenza que la acompañan, y, por otra parte, la conciencia de sí (*self-consciousness*) construída como una relación «cognitiva» consigo mismo. El francés, siguiendo al latín *conscientia*, ha comprendido bien que la primera y más fundamental experiencia de la conciencia es la de la «voz de la conciencia», de la responsabilidad total hacia el «otro». El término latín *conscientia* sirve en primer lugar para designar un conocimiento que es común a un cierto número de personas que, por

45. Levinas, *Entre nous*, op. cit., p. 223.
46. N. del T. Lo mismo ocurre en español.

tanto, son «confidentes», literalmente, personas que se dan mutuamente confianza (*fides*) y que comparten un saber común, una con-ciencia (que puede implicar complicidad, connivencia, complot, etc.). Es por ello que la conciencia es de entrada una relación con el otro, pero que se expresa en una llamada interior que me ata y me conduce *así* a una conciencia de mí mismo. Tengo con-ciencia de mí porque tengo conciencia de mi deuda con el otro. La relación «cognitiva» consigo mismo, la de la *self-consciousness* o la del *Selbst-bewusstsein*, es aquí completamente secundaria, no es el dato primario de la conciencia. Hay que notar que en inglés, pero sobre todo en alemán, la expresión «conciencia de sí» connota también la idea de orgullo: aquel que es consciente de sí (*self-conscious, selbstbewusst*) es consciente de su «importancia», de su «prestancia», la cual se deriva de su propio dominio de sí mismo. Pero lo verdadero sobre la experiencia originaria de la conciencia es lo contrario: la voz de la conciencia interior que me llama al Bien, al Bien del otro, es una voz que me humilla, que me golpea con la nada cuando me centro sobre mí mismo, aun más cuando este centrarme sobre mí mismo domina mis acciones.[47] La moral, fundamentada en la angustia del otro, me transporta, fuera de mí, al sentido del otro.

47. Sobre el asunto de la humillación que me inflige la conciencia moral y el respeto que me arranca, lo esencial ya ha sido dicho por Kant. Cf. mi estudio «La phénoménologie de la loi morale», en F. Duchesneau y C. Piché (dirs.), *Kant actuel*, Vrin/París, Bellarmin/Montreal, 2000, pp. 51-56.

Levinas ha llegado al punto de hablar de una llamada a la «santidad» (lo que puede recordarnos a Nietzsche). Esa expresión hará sonreír a nuestra era y a nuestro culto al individuo, pero la santidad sólo designa una llamada a la trascendencia de sí mismo, en el sentido de vivir para y por el otro. No es necesario que esta llamada sea seguida para que se demuestre su eficacia, es decir, para sentar la base de nuestra esperanza de humanidad y para dar sentido a nuestra existencia. Levinas, sobre todo, ha percibido muy bien que esta inverosímil promesa de humanidad encarna la razón de ser de la filosofía: «El único valor absoluto es la posibilidad humana de dar prioridad al otro sobre uno mismo. Yo no creo que haya una humanidad que pueda recusar este ideal, que debe uno declarar ideal de santidad. Yo no digo que el hombre es un santo, digo que el hombre es aquel que ha comprendido que la santidad es incontestable. Es el comienzo de la filosofía, es lo racional, es lo inteligible».[48] Y tal vez porque la santidad es imposible, o en todo caso no verificable, también es incontestable. Cada cual sabe lo que la santidad quiere decir y sabe que ella se encuentra en el horizonte de toda ética, de toda existencia, de todo diálogo interior.

48. Cf. E. Levinas, *Entre nous*, op. cit., p. 119.

9

¿ES NECESARIO FUNDAMENTAR LA MORAL?

Aun cuando la moral proceda del diálogo interior —el imperativo moral es tal que la conciencia se dirige hacia sí misma—, aspira a la felicidad del otro, a la *sobre-vida* del otro y, en consecuencia, a la de las generaciones futuras (tuvo razón Hans Jonas al insistir tanto sobre eso). Pero ¿se puede, o se debe, fundamentar esta moral?

¿Cómo fundamentar la moral? Es esta una pregunta que se suele juzgar prioritaria, pero tal vez no lo sea tanto como imaginamos. Porque, de hecho, es la moral la *que nos fundamenta*, la que hace de nosotros los hombres y mujeres que somos. En efecto, toda moral apela a un fondo que no tiene por qué ser legitimado, a menos que sucumbamos ante un cartesianismo de la fundamentación. Con esta fórmula un tanto pesada y escolar, «un cartesianismo de la fundamentación», ha de entenderse simplemente la tendencia, probablemente constitutiva tanto de la conciencia como de la ciencia moderna, a creer que únicamente es legítimo aquello que ha sido objeto de una fundamentación a partir de un primer

principio evidente por sí mismo. Ya hemos visto cómo Descartes hubo de partir del diálogo interior del *ego* para lanzar su filosofía. Si bien Descartes tenía toda la razón al afirmar que se trataba de la única manera verdadera de filosofar, conducía sin embargo esta reflexión con el fin de «deshacerse de todas las opiniones que había recibido hasta entonces» y con el fin, también, de «comenzar de nuevo desde los fundamentos» si quería «establecer algo firme y constante en las ciencias». Es un texto formidable y justamente célebre, pero asocia la idea de ciencia (y de verdad) a la de una fundamentación perfectamente transparente, que Descartes encontraba en la certidumbre absolutamente indudable del *cogito* que se piensa a sí mismo. Es cierto que la posteridad ha cuestionado con frecuencia la fundamentación específicamente cartesiana (sobre el *ego*, tan fácil de desestabilizar), pero no ha ocurrido lo mismo (o, mejor dicho, no se ha cuestionado en absoluto) con el lazo entre la verdad y la exigencia de fundamentación, propia de la ciencia entendida a partir del modelo de rigor de las ciencias matemáticas. Desde este punto de vista, todos los modos de ver que no estén fundamentados de manera «matemática», es decir, de manera que puedan ser objeto de una reconstrucción analítica, podrán ser rechazados como simples opiniones. Serán considerados arbitrarios mientras no lleguen a ser objeto de una deducción expresa. Corresponde entonces a la ciencia decirnos si una opinión está bien fundamentada o no (aun cuando el tipo de fundamentación esperada haya variado mucho, como sabemos, en la historia de la ciencia moderna). Queda claro,

en todo caso, que su validez dependerá del rigor de esta fundamentación. Es esta una idea extraordinariamente moderna.

Con toda seguridad, el lazo entre la ciencia y la idea de fundamentación es mucho más antiguo. Se remonta al menos a los griegos, que asociaron la idea del saber con un ejercicio de justificación que se esforzaba en dar razón (*logon didonai*) de las opiniones. Pero, hasta donde yo sé, los griegos jamás dijeron (ni Platón, ni Aristóteles, los únicos que se pueden invocar razonablemente) que una opinión o un conocimiento sea válido *sólo si ha sido objeto* de una fundamentación expresa. De hecho, Platón sostiene que todas las cosas se rigen por la «idea» del Bien, porque todas aspiran a algún fin; pero Platón no fundamenta verdaderamente esta idea sino que más bien se apoya en la experiencia más común. Si no la fundamenta, si sabe que no puede fundamentarla, es porque se trata de una evidencia —por tanto, de un «principio»— que se encuentra en el fundamento de todas las demás. Por su parte, como ya hemos visto, Aristóteles retoma la misma idea diciendo que todo en la naturaleza tiende hacia algún bien, pero tendrá siempre la misma lucidez de Platón de reconocer que los primeros principios no pueden ser verdaderamente fundamentados. Y es que estos deberían entonces fundamentarse, a su vez, en principios aún más elevados, que serían entonces más principios. Los primeros principios, tanto para Platón como para Aristóteles, no pueden entonces ser más que intuidos o «comprendidos». Y es poca cosa lo que se puede hacer frente a aquellos que rechazan admitirlos; a lo

sumo, hacerles ver (por medio de argumentos *ad hominem*) que no pueden no considerarlos implícitos. Eso es un principio: un punto de partida tan evidente que no puede no ser presupuesto como condición de nuestra humanidad y que sería absurdo querer fundamentar.

El cartesianismo de la fundamentación pretende ser aún mucho más radical y más ambicioso. Para él es válido *sólo lo que ha sido objeto de una fundamentación explícita*, pero tal inquietud clama por un esfuerzo redoblado de fundamentación, puesto que la misma fundamentación debe, a su vez, estar fundamentada, asegurada. Lo que parece problemático o, por decirlo sin ambages, presuntuoso, es la idea de que todo cuanto es vinculante necesariamente debe estar rectamente fundamentado. Es presuntuoso porque presupone que la validez *depende* de la aprehensión o del entendimiento inteligente de una cierta cadena de razones. Es lo que se podría llamar *intelectualismo* de la fundamentación. Si este fuera el caso, por poner un ejemplo, sólo sería válido en el dominio de la ética aquello cuya racionalidad hubiese sido reconocida y establecida. Pero de ello se extrae una conclusión todavía más perversa: la acción carecería de dirección a menos que estuviera orientada de acuerdo con un orden «normativo» que hubiese sido objeto, o pudiese serlo, de una correcta fundamentación.

Me parece que de ahí proviene la idea, por lo demás reciente, de una «crisis de valores» y de una «crisis del sentido». Se trata de un lugar común de la filosofía y de la ética contemporánea; pero, cuando se lo examina más de cerca, se trata tal vez sólo de un fantasma. En

efecto, no hay *ningún* valor o experiencia de sentido que *jamás* haya sido objeto de tal deducción última. El error de juicio que se comete en este caso consiste en creer que no hay, o que ya no hay, valores vinculantes si nada ha sido «fundamentado» y «asegurado» de esa manera. ¡Como si el sentido, la validez y la humanidad dependiesen de tal fundamentación reverente de la lógica! Hay que ver en ello una consecuencia del cartesianismo de la fundamentación. En efecto, si se pretende afirmar que hay una crisis de valores es porque las evidencias morales no reciben el beneficio de tal fundamentación cartesiana o científica. Pero ¿quién ha exigido alguna vez semejante *fundamentación* para el orden del sentido? Vivir en la condición humana significa no estar en condiciones de fundamentar enteramente el elemento del sentido, puesto que toda fundamentación lo presupone y apela a él.

Pero, en ausencia de una fundamentación cartesiana, ¿no nos encontramos en pleno relativismo? Eso sólo es verdad si se presupone —en lo que no es más que una visión del espíritu ávido de cuanto pueda construir y reconstruir— que todas las opiniones y todos los valores seguirán siendo relativos mientras no sean objeto de una fundamentación cabal. Esta expectativa intelectualista sobre la fundamentación está atravesada de cabo a rabo por un poderoso instrumentalismo. Se representa el espacio de las normas o de los valores como un material del que uno podría «disponer» cómodamente y que serviría para «regular» los comportamientos. ¿Y si el orden de los valores se mostrase rebelde frente a tal afán de ins-

trumentalización, imponiéndole justamente un freno? La «crisis de valores» resulta integral y desesperante sólo sobre la base de expectativas secretamente cartesianas. Es inexorable si se desea producir una fundamentación científica de los valores. Pero el orden ético, enclavado en el bien del otro, no tiene que esperar esta fundamentación para manifestarse y para ser vinculante, es decir, para unir las conciencias. El «no matarás» no es un argumento ni la conclusión de una demostración, sino un mandamiento, un imperativo. Ocurre lo mismo con todos los principios éticos (comenzando por «asistirás a los desprotegidos», otro nombre de la caridad) que son efectivamente «puntos de partida» o «lugares comunes» de nuestra humanidad. Quizás esos mandamientos no son universalmente respetados —¡desgraciadamente!—, pero ¿quién querría frecuentar a personas que no se reconocieran en la evidencia de su sentido? Se preguntará, ¿y cómo fundamentar tales mandamientos? Pero ¿es esa verdaderamente la pregunta esencial? ¿No es acaso el resultado de una obsesión ultra-cartesiana, ultra-intelectualista, fruto de la exacerbación de la exigencia científica de demostración y de verificación? ¡Como si la compasión, la solicitud, el amor y el afecto dependiesen de ese tipo de fundamentación! El sentido espera menos ser fundamentado que ser sentido.

Este es el motivo —y que esto quede entre nosotros— de que experimente siempre un cierto malestar frente a los intelectuales que hablan de una «crisis de los valores» o que pregonan que ya no existe un fundamento normativo. ¿Es eso verdad? Cuando me encuentro en

una sala con esos profetas de la ausencia de la moral y del sentido, me siento a veces tentado de retirarme discretamente al descubrirme diciendo para mis adentros: diantre, ¿procederán a violar a mis hijos, a abalanzarse sobre mí? Es lo que en efecto habría que temer si la moral ya no existiese. Pero si permanezco allí, por el saber-vivir, es porque siento (lo espero, y lo espero con esperanza) que compartan el mismo fondo normativo que yo. Su propio discurso sobre la crisis de sentido lo confirma a su manera: no pueden *deplorar* la ausencia de sentido y de orientación si no es porque ellos mismos están en búsca de un sentido, de una estrella susceptible de orientarlos. Tal sentido no tiene que ser inventado, sólo tiene que ser sentido. No hay que inventar nuevas solidaridades, basta con tomar conciencia de aquellas que nos unen. «¿Quién puede estar lo suficientemente loco como para pretender inventar un nuevo principio moral?», exclamaba Kant cuando un crítico reprochaba al muy límpido principio de su moral —ese que liga la moralidad de nuestras máximas de acción a una exigencia de universalidad— que no era original.[49] El filósofo no es ni el

49. Cf. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, traducción de L. Ferry y H. Wissmann, en *Œuvres philosophiques*, vol. II, Gallimard, «La Pléiade», París, 1985, p. 615: «Un crítico que ha querido decir algo como censura a este escrito ha sido más justo de lo que él mismo hubiera podido creer, diciendo que allí no se establece ningún principio nuevo sino solamente una *nueva fórmula* de moralidad. Pero ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad y pretender parecer, por así decir, el primero en descubrirlo? ¡Como si antes de él, el mundo hubiese vivido en la ignorancia o en un error general sobre la naturaleza del deber!» [trad. cast., *Críti-*

gurú ni el educador de la humanidad. Sólo tiene una función de anamnesis: que la conciencia, la instancia de nuestro diálogo interior, se recuerde a sí misma y recuerde las esperanzas que la fundamentan.

El asunto cardinal no consiste, entonces, en preguntarse «cómo fundamentar la moral» sino más bien en preguntar si la exigencia —cartesiana— de fundamentación no pasa sino sólo de manera tangencial por el universo del sentido ético (dado que es, seguramente, legítima en otros órdenes, entre ellos el de la ciencia). Yo estaría tentado de retomar la fórmula de Gadamer: ¿acaso hay verdaderamente que fundamentar ese fondo que desde siempre nos fundamenta?[50] La pregunta por el sentido y la pregunta por el sentido de la vida remiten a ese fondo.

¿Cómo entender aquí la noción de fondo o de fundamento? Si queremos aclarar la pregunta por el sentido quizás resulte útil distinguir dos acepciones de la noción de fundamento. 1) Existe, por una parte, el fundamento que cómodamente podemos explicar, del que podemos dar cuenta y que efectivamente podemos dominar; es lo que ocurre cuando se explica, por ejemplo, la razón de ser de una institución o de una máquina diciendo para qué sirve. A este fundamento se le puede llamar

---

ca de la razón práctica, trad. por E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 17].

50. *Cf.* H. G. Gadamer, Prefacio a la segunda edición (1965) de *Vérité et méthode*, desgraciadamente no incluido en la traducción francesa más reciente (Seuil, París, 1996) pero que puede leerse en la primera traducción (Seuil, París, 1976).

instrumental; es un fundamento que se puede domar, dominar, domesticar, reconstruir pedazo a pedazo, etapa por etapa, yendo desde el punto A a los puntos B y C. Este es el sentido, más bien lineal, en que el pensamiento moderno ha comprendido tan gustosamente la noción de fundamento. Ese tipo de fundamentación promete seguridad y certidumbre: puede ser verificada, llevada a la práctica, aplicada, revisada, ajustada, domesticada, etc. 2) Existe, sin embargo, otra acepción de la noción de fundamento que parece incomparablemente más fundamental; pero se trata de un fundamento, o mejor de un fondo, tan fundamental que no puede él mismo ser fundamentado. Se trata del fundamento que se podría denominar «inmemorial», es decir, el fondo del que depende todo, pero del que hemos olvidado hasta qué punto fundamenta, hasta qué punto es fundamento (es el caso notable del Bien, pero también de la salud para el cuerpo, y del lenguaje para el espíritu). Se podría hablar de un «tras-fondo» en el sentido fuerte del término, es decir, de un fondo o de un fundamento tan fundamental que él mismo escapa a toda empresa de fundamentación. Esta idea del fundamento como tras-fondo resulta bastante perturbadora, casi una locura, para la manera moderna de intelectualizar el fundamento: no se puede instrumentalizar, no se puede aprehender a distancia, no es posible apropiarse de él puesto que, desde siempre, gracias al lenguaje del sentido, circunscribe el espacio de nuestras conciencias y de lo que somos. Es este tipo de fundamento el que nos orienta en el sentido del Bien y de la superación de uno mismo. Ese sen-

tido del Bien ha conocido, a lo largo de los siglos, variadas formulaciones, pero ninguna ha logrado verdaderamente agotar todo el sentido. Sería como querer adueñarse del sentido que nos envuelve.

En lo esencial, la humanidad ha conocido dos grandes paradigmas morales, es decir, dos modos de abnegación, a saber, *la ética del honor guerrero*, celebrada por los griegos y los romanos antiguos, y *la ética de la caridad,* que más bien se elaboró siguiendo los surcos trazados por las grandes religiones. Ninguna de las dos «éticas» ha sido fundamentada por filósofos de profesión. La moral no se fundamenta, se recibe, se aplica y, a lo sumo, puede ser objeto de reflexión de la filosofía. En primer lugar, han sido los poetas, los rapsodas y los retóricos del mundo griego y romano los que han cantado la ética del honor y de la gloria, y han sido los profetas de las grandes religiones los que han dado voz a la ética del amor. La primera hace énfasis en la virtud, en el coraje viril, en el mérito, en el dominio de sí y en el reconocimiento que ese dominio solicita; la segunda, más femenina tal vez, insiste con mayor vigor en la humildad, en la ausencia de méritos y en el desposeimiento. Pero en ambos casos el Bien está relacionado con una superación de sí. La ética aparece entonces como un asunto casi sobrehumano, pero cada vez como la más alta posibilidad del hombre. Es por eso que cada una de esas éticas tiene sus modelos o sus héroes bien conocidos: la ética de las hazañas celebra el coraje de Aquiles y de Ulises, el espíritu conquistador de Alejandro o de César y el de los inventores y los pioneros, además de los campeones del deporte y las *estre-*

llas del espectáculo. La ética de la humildad se recogerá más bien en torno de los antihéroes de aquella ética, que son menos vencedores —a ojos de la ética del honor— que víctimas: Sócrates, Gandhi y los mártires. Si la primera ética es la de la proeza, la justicia y los ajustes de cuentas, y por eso mismo la de la reparación (por todos los errores sufridos y por el honor violado), la segunda es más bien una ética del amor incondicional y de la esperanza, más allá de toda consideración de reparación. El sentido moderno de logro, competición y conquista, así como también el sentido de la igualdad de los individuos y de su igualdad ante la ley provienen de ese sentido de la justicia universal, mientras que la ética de la compasión, del sacrificio de sí, de la mejilla tendida y de la asistencia ofrecida a los desposeídos procede de una moral de la caridad. Mientras que la primera otorga mucha importancia a la fuerza, a la constancia y a la firmeza, la segunda valora más bien la generosidad, la apertura de espíritu, la flexibilidad. Finalmente, ¿qué admiramos más? ¿Las *success stories* o las historias olvidadas? ¿A los fuertes o a los débiles? De hecho, amamos y admiramos a ambos, a los héroes y a los antihéroes, a los campeones y a los vencidos, porque los antihéroes y los vencidos también merecen una mejor suerte, una mejor fortuna.

Pero todos detestamos a los explotadores y a los hipócritas, a los egoístas y a los tiranos, signo de que la crisis de los valores es un mito y de que el sentido de la vida no tiene que ser inventado o construido.

Son estos los hilos, más o menos conscientes aunque presentes siempre en la conciencia, que tejen nuestra

constitución moral, fundada sobre la trascendencia de sí. Es imposible desenmarañarlos con precisión quirúrgica,[51] pues eso significaría disponer de un conocimiento instrumental integral de nuestro ser, que es algo que se encuentra en las antípodas de nuestra experiencia del sentido. Es como si se pidiese a alguien que dijese lo que es su padre, su madre o su lengua. Uno puede siempre hacer el esfuerzo de responder, acudiendo a lugares comunes o teorías, pero no hará nunca, jamás de los jamases, justicia a su presencia, que excede también la esfera de la conciencia (eso es, sin duda, lo que incitó a Freud a hablar, no sin razón, de inconsciente; pero su único error, inspirado por el cientificismo de su época, fue tal vez pensar que este inconsciente podía entonces llegar a ser accesible y transparente de otro modo; esa es quizás una de las grandes paradojas del psicoanálisis: no permitir al inconsciente ser lo que es, a saber, inconsciente).

Así nos llevan las fuentes del sentido, como una corriente de agua viva. Platón, para hablar de ese trasfondo del sentido, evocaba con gran placer el ejemplo de la «luz» prodigada por el sol como una condición universal de la aprehensión de todas las cosas, pero de la que

51. Cf. Agustín, *Confessions*, III, 7.13, trad. de Patrice Cambronne, Gallimard, «La Pléiade», París, 1998, p. 827: «Los hombres, cuya vida en la tierra es breve, no tienen sensibilidad moral suficiente para entretejer (*contexere*), en una trama única, las motivaciones de las generaciones anteriores o de naciones diferentes (motivaciones de las que no han tenido ninguna experiencia) con aquellas de las que han tenido experiencia» [trad. esp., *Obras de San Agustín*, vol. 2: *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1946].

no siempre nos damos cuenta puesto que la luminosidad escapa a la visión que ella misma hace posible. Con esta luz compara él gustosamente la función del Bien, como la luminosidad que hace inteligibles todas las cosas.[52] Y es que el sentido de nuestras acciones, de nuestra vida, no depende tanto de un dominio de los conceptos como de un sentir del sentido, un sentir que nos transporta y al mismo tiempo se nos escapa.

52. N. del T. Dice Platón, en la *República* (509d): «El Bien y el Sol son dos reyes; Señor el uno del género y el dominio de lo inteligible, el otro de lo visible». Todo el final del libro VI sigue el hilo de la comparación entre el bien y la luz.

10

LAS FUENTES DEL SENTIDO

> Dos cosas llenan el corazón de admiración y veneración siempre renovadas y crecientes en la medida en que la reflexión se ocupa de ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral que hay en mí.
>
> IMMANUEL KANT[53]

Páginas atrás señalé, muy rápidamente y prometiendo que retomaría el asunto, que sin duda no había ningún principio moral que no tuviese alguna fuente «religiosa». Con ello quería decir que los principios morales reposan siempre sobre un sentido del Bien y, por tanto, sobre un sentido de lo justo comprendido como el tras-fondo que une y re-une las conciencias. Las religiones no han «inventado» ese Bien, tan sólo han propuesto sus primeras articulaciones. Han presentado ese estar-unido por el Bien —y el bien del otro, que tiene prioridad sobre el mío

53. *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 801 [trad. esp. cit., p. 221].

propio— como una atadura con una realidad «superior» o «divina» (incluso si se trataba de una realidad natural, como el sol o un rey) que se transformaba desde entonces en objeto de veneración, de reconocimiento y de obligación (así, la religión judía hablaba de los «mandamientos» que le habían sido revelados a Moisés en una montaña, como si hubiese sido impensable que pudieran ser de origen humano). Sobre este Bien que nos trasciende y nos rige nos han hablado los profetas y los poetas, esos poderosos mediadores y mensajeros del sentido. Pero ellos han querido hablar siempre de un sentido que resulta evidente, que brota de algún modo de la fuente y que, entonces, los precede, los «inspira», como solemos decir tanto de los textos religiosos como de los textos poéticos.

Pienso que tal vez resulte más conforme a la naturaleza de las cosas hablar de las «fuentes» del sentido que hablar de una «fundamentación» del sentido que respondería a nuestras normas metodológicas de fundamentación. Y es que el sentido es tal que siempre brota de algún lugar, de alguna fuente, sin que esa fuente resulte por lo general asignable. ¿De dónde viene entonces la corriente que nos lleva y que nos alimenta? ¿De una fuente subterránea y oculta, de las montañas, de la lluvia? De todo eso, por supuesto; pero está claro que se trata de un origen que apenas puede nombrarse puesto que, en un sentido, ese origen ha estado siempre allí, mucho antes que nosotros. Quienes han intentado darle un nombre —ciertas culturas o religiones, sin embargo, lo han prohibido («no te harás imagen de tu Dios»)— habrán sido

los grandes artesanos de nuestra humanidad, esos que han sabido poner en palabras, y a veces en imágenes, la experiencia del sentido.

Lo que ellos han celebrado en sus himnos y en sus frescos es ese estar-reunido por el sentido, esa conciencia que tiene el hombre de no ser el dueño último de su destino. No es otra cosa que la experiencia de una verticalidad que nos sobrepasa y a la que nos sentimos ligados. Los especialistas de la antigüedad clásica han recordado que, en el caso de los griegos, los dioses aparecían en primer lugar en posición de predicado,[54] antes de designar seres o personas. En el período arcaico se calificaba como *theos* toda realidad que excede la capacidad humana: la tempestad que se levanta sobre el mar («Poseidón» está colérico), la guerra que estalla («Marte» se agita), el amor que nos transporta («Eros» que se despierta); ninguna de estas cosas puede explicarse por medio del dominio humano. Por lo demás, en el caso de Homero, los dioses son mentados como *kreittones*, aquellos que son «superiores». Más concretamente, se trata de un término comparativo que designa a «los más grandes». Los dioses no son, en primer lugar, seres o individuos, sino «predicado» de todo cuanto se produce, sin que nosotros contemos en lo más mínimo. De los dioses, uno no puede decir gran cosa, a no ser que son más fuertes que nosotros, que se encuentran en algún sitio allá arriba, en la inmensidad del cielo, pero al mismo tiempo en cualquier

54. Cf. Karl Kerényi, «THEOS: "Got" auf Griechisch», en *Antike Religion*, Múnich/Viena, 1971, pp. 207-217.

parte.[55] Su existencia no plantea ningún problema y no tiene por qué ser demostrada. El universo, por sí solo, deja aparecer un orden que nos sobrepasa majestuosamente; un orden del que formamos parte sin que comprendamos de él mayor cosa, como modestas y vanidosas briznas de paja que somos los humanos. Sófocles, en *Antígona*, lo canta con toda la fuerza: podrá el hombre imaginar con mucho vigor remedios contra todas las enfermedades, jamás inventará el encantamiento que le permita escapar de la muerte.

La evidencia de lo divino es por tanto una conciencia de los límites, de la muy flagrante fragilidad del hombre frente a los poderes de su destino, frente a su propia fatalidad. Sin esa evidencia, sin esa conciencia, no hay humanidad ni hay sentido en la vida. Todo el sentido de la vida encuentra allí su fuente, o sus fuentes, puesto que podemos distinguir al menos dos de ellas, como veremos enseguida.

La primera radica en la *comunidad* de nuestra fragilidad: nos encontramos todos en la misma situación de precariedad esencial frente a lo ineluctable. De ello resulta —idealmente, puesto que aquí precisamente surge la posibilidad misma de un ideal— una solidaridad, en consecuencia, una promesa de generosidad que anula todas las distinciones de estatus y de fortuna, pero también todas las desigualdades entre los hombres. El sen-

55. Se percibe un eco de eso en la Biblia cuando se habla de Dios como del «Altísimo» (Génesis 14, 18). En el mundo latino, los *Superi*, los «superiores», que se encuentran por encima de nosotros, son los astros y los cuerpos celestes animados por los dioses.

tido del Bien es el recuerdo de este *ethos* esencial, entendiendo tal *ethos* en el sentido de la condición esencial o de la estancia temporal que es la nuestra: no estamos aquí más que por un tiempo, contra el que luchamos sin cesar desesperadamente. Pero esa condición es universal. La ética, el sentido del Bien, también lo es necesariamente. La universalidad es entonces la esperanza que se otorga la finitud humana cuando se sobrepasa a sí misma.

La segunda fuente de sentido radica en ese *estar[ser]-unido* de la conciencia. ¿Qué es eso que, desde siempre, nos orienta y nos une? Es casi imposible decirlo. Quienes han asumido el enorme riesgo de hacerlo han intentado decir lo imposible y lo innombrable. Fueron ellos los profetas o los poetas del sentido. Siempre ha sido posible acusarlos de charlatanería, difamarlos y perseguirlos. Y es que, de hecho, hablaban de algo que ellos mismos no comprendían. Si en algún momento sus cantos o sus textos eran «autorizados», era sólo porque estaban «inspirados», animados por un aliento que no emanaba de ellos. Incluso una «inspiración» semejante parecía, en cierto modo, dudosa, como ocurre, necesariamente, cada vez que se trata de nombrar, de expresar, de gritar el sentido de la vida en cantos, en cuentos, en pinturas y en ritos.

En su forma más elemental, este intento de contar el cuento del sentido de la vida tomó la forma de una «génesis», es decir, de un cuento que intenta contar el *origen* de todas las cosas. Hesíodo, inspirándose en una tradición oral que le precedía, llegó incluso a proponer una «teogonía» sistemática que se las ingeniaba para hablar

del origen y de la descendencia de los mismos dioses. Con un espíritu análogo, el primer libro de la Biblia, del que se pensó que su autor no podía ser otro que Moisés, ha querido hablar de la «creación» del mundo en siete días. ¿Son todos estos cuentos «verídicos»? Esta pregunta se ha planteado sólo recientemente. Durante muchos siglos fue mucho más importante reconocer que se trataba de textos «inspirados». Si no podían ser verificados era porque, en primer lugar, eran y se sabían in-verificables. Pero se podía tener confianza en ellos puesto que hablaban del sentido de todas las cosas que cada cual podía, al menos, sentir. Esos textos, al tratar el asunto del origen, enseñaban que el mundo de los dioses y del cosmos obedecía a una cierta regularidad, como aquella que se puede observar en el orden de la naturaleza y de la vida humana. El sentido de la vida encuentra allí su fuente y reconoce allí mismo su origen. Pero el origen mismo no es verdaderamente comprensible. En cierto modo, el origen se ha «levantado» desde siempre. Es exactamente lo que nos recuerda el propio término de origen, que proviene del verbo en latín *orior*, «levantarse», y que se emplea ante todo a propósito de los astros y de las estrellas. Es así como se habla, en francés, del sol que se levanta en el «Oriente». Pero ¿cuál es el origen de este «levantarse»? ¿De dónde viene esta luz? No sabemos mucho, pero se produce cada mañana, como el horizonte esencial del día. Lo mismo pasa con el origen, que el alemán, por su parte, llama un *Ursprung*, literalmente un «salto original». El origen del sentido es una fuente tan inagotable como innombrable.

Para la humanidad que cae en la cuenta de su finitud, lo esencial no es tanto dominar este origen (empresa que no puede ser sino temeraria e insensata, pues consistiría en pretender apoderarse del origen del sentido) como reconocerse unida por él. Este ser-unido, compartido con el otro, es lo que sin duda busca expresarse con el término mismo de «religión». Es bastante conocido que hay dos grandes etimologías para el término *religio*, que no tiene equivalente en griego. Por lo demás, ambas etimologías fueron propuestas por escritores latinos, Cicerón y Lactancio, este último un apologista cristiano del siglo III. Cicerón liga el término al verbo *relegere* («releer»), de *legere*, que significa recoger, concentrar, de suerte que *relegere* evocaría un estado de recogimiento, de pudor y de respeto. Lactancio, por su parte, deriva el término del verbo *religare*, de *ligare*, unir, y por tanto «reunir».[56] La etimología no es una ciencia exacta y no

56. Cf. Cicerón, *De natura deorum*, II, 72. Lactancio (*circa* 250-325), *Divinae Institutiones*, III, 9. Émile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, París, 1969, p. 270 [trad. esp., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1984]) se pronuncia sin ambigüedad a favor de la etimología propuesta por Cicerón, pero varios etimólogos —entre ellos A. Ernout y A. Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, Klincksieck, París, 1959)— prefieren la de Lactancio (por su parte, Michel Despland, *La Religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Fides, Montreal, 1979, pp. 24, 44, sostiene que ambas etimologías son fantasiosas). Este era ya el caso de san Agustín (*Retractationes*, I, VIII, «Bibliothèque augustinienne», vol. 12, *Les Révisions*, trad. por G. Bardy, Desclée de Brouwer, París, 1950, p. 352-3): «Tendamos hacia Dios y reunamos (*religantes*) nuestras almas en él solo —lo que es, según se dice, el sentido original de la palabra religión—

sirve más que como utensilio del pensamiento, pero es evidente que las dos etimologías remiten a una misma experiencia, a saber, la del escrúpulo o el pudor —según la acepción de Cicerón— o la del lazo personal —según Lactancio—, pero este último nos enseña que ese respeto le corresponde a un «ser-unido» o «re-unido» de la conciencia. Si autores como Benveniste se han opuesto a la etimología de Lactancio es porque estiman que está demasiado influida por el «cristianismo», pues comprende el ser-unido como un estar-unido a dogmas y mandamientos precisos (que es algo que se corresponde, sin embargo, con una concepción mucho más tardía del cristianismo). De hecho, la etimología de Lactancio es más latina, más ciceroniana, de lo que parece. Y es que la etimología ciceroniana (la religión como escrúpulo) se inspira manifiestamente en la expresión latina, corriente, *religio mihi est* que significa: «lo que es para mí un deber de...», «me siento unido por».[57] El escrúpulo interior que expre-

abstengámonos de toda superstición». El texto es una cita de su *De vera religione* que Agustín comenta luego de la manera siguiente: «La explicación que he dado aquí del origen de la palabra religión es la que más me place (*plus mihi placuit*). No ignoro que otro origen de esa palabra ha sido propuesto por los autores latinos: la religión sería llamada así porque ella es releída (*religitur*) [alusión al *De natura deorum* de Cicerón]; este verbo se compone con leer (*legendo*), es decir, elegir (*eligendo*), y así en latín releer (*religo*) tiene el mismo sentido que leer (*eligo*)». Jacques Derrida también evoca estas dos etimologías en *Foi et savoir*, Seuil, París, 2000, p. 54 [trad. esp., «Fe y saber», en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La Religión*, PPC, Madrid, 1996].

57. *Cf.* M. Despland, p. 24 (fórmula que también evoca Benveniste, op. cit., p. 269).

sa la *religio* presupone entonces un lazo, una «ligadura» previa de los individuos y de la conciencia. Esa unión, o mejor esa re-unión, y hasta podemos decir esa re-ligión, resume la experiencia primaria del sentido: el sentido que nos une. Esta afirmación es cierta para las grandes acepciones del sentido que hemos intentado distinguir páginas atrás. El sentido direccional nos une con una meta, con un destino, como el sentido semántico nos une con el orden inaprensible de la significación (tal palabra remite a esto o aquello, mucho más allá del signo). Vivir en el sentido, y esa es nuestra condición, es estar unido. Nadie vive sin lazos que lo unan a otros (la felicidad de los otros), a uno mismo (sin diálogo interior), a algún Bien, a alguna dirección que de-termina el sentido de su vida.

No obstante, parece que hablar hoy día de «religión», atreverse a hablar de religión de nuevo, es abrir una enorme caja de Pandora. ¿No se trata de una época pasada de la humanidad? Quizás menos de lo que se piensa. Ocurre que la «crítica de la religión» (que por lo demás siempre forma parte de la misma experiencia religiosa) no puede completarse sino en nombre de otra «creencia» o de otro orden de convicciones que expresen aún mejor ese ser-unido de la conciencia o ese sentido del Bien.

El escritor alemán Ernst Jünger (1895-1998) tenía razón al recordarnos que la «desaparición» de la religión representa un fenómeno extraordinariamente reciente —y tal vez sólo un bien efímero intermedio— en la historia de la humanidad occidental, en cuyo transcurso los dioses y las divinidades han sido venerados de manera

constante[58] —y todavía lo son, además, a una escala planetaria que parece abarcar todas las culturas (mientras que la ética propiamente dicha sólo ha sido desarrollada en el seno de la tradición filosófica occidental). La idea de una humanidad completamente emancipada de la religión sólo apareció, en efecto, hace apenas dos siglos. Incluso si fue anticipada por ciertos autores antiguos, tal idea no llegó a ser un *leitmotiv* de nuestra civilización sino en el siglo de la Ilustración, en el que aún se limitaba, como bien recuerda Jünger, a algunos salones o a pensadores que se denominaban ilustrados y que concibieron la idea de una humanidad que ya no estaría «amarrada por la religión como animal doméstico». Pero ¿es posible semejante sueño de libertad? Si verdaderamente no lo es, es porque la idea de un mundo sin «religión» obedece a una cierta religión, a una cierta fe que quizás no es consciente de sí misma. No es precisamente por azar el que las utopías (comunistas, científicas, nacionalistas, etc.) hayan abundado después del «derrumbamiento» de la evidencia religiosa. ¡La religión ha muerto, viva la religión! La utopía de un mundo sin religión es en sí misma una utopía y pertenece aún, en ese sentido, al espacio religioso.

Pero se trata de una religión que se ignora como tal, y más aún en la medida en que se refiere a sí misma como una «emancipación» o una liberación. ¡Como si los mode-

58. Cf. E. Jünger, «Gestaltwandel» (1993), en *Sämtliche Werke*, Stuttgart, vol. XIX, 1999, p. 609. Trad. fr., *EXposition*, Julliard, París, 1993.

los de liberación, y por tanto de salvación [*salut*], no proviniesen todos ellos de la religión! Merece la pena detenernos aquí un momento: un mundo o una humanidad que se vieran emancipados de la religión ¿estarían verdaderamente «liberados»? ¿Es la religión verdaderamente sólo un yugo o una tutela? Aquellos que la han presentado como tal (Feuerbach, Marx y Nietzsche, por ejemplo) lo hicieron siempre porque tenían *otra* liberación, otra utopía, y por lo tanto otra «religión»; es decir, tenían otra «esperanza» para proponérsela al género humano. Uno de los mitos del mundo actual corresponde a esa idea según la cual puede haber un mundo en el que la libertad y la felicidad dependan de una emancipación en relación con lo religioso. No nos damos cuenta de que ninguna idea es tan profundamente religiosa como precisamente la de emancipación o la de liberación. Se olvida también que nada es tan paralizante, ni tan desmovilizador, como la ausencia de esperanza y, por lo tanto, de re-ligión. No hay acción, ni vida posible, sin esperanza, sin horizonte de sentido que una las conciencias.

Hoy en día depositamos grandes esperanzas en la ciencia moderna, que efectivamente ofrece remedio a grandes sufrimientos. La ciencia se encuentra entonces al servicio de la esperanza de la humanidad. Es una apertura hacia el advenimiento del Bien, pero no puede dar respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia que también presupone. Por este motivo, la pregunta por el sentido se relega de buen grado al orden de lo filosófico, de lo artístico, de lo literario o de lo religioso, es decir, —para una cierta conciencia moderna— al orden de lo

arbitrario (ecuación que supone que el único discurso riguroso es el de la ciencia, que se conduce a través de realidades inmediatamente verificables o que se consideran como tales).

Esta constelación que fundamenta —en sentido inmemorial— nuestra modernidad tiene no obstante la felicidad, inesperada, de recordar que el elemento de la transmisión del sentido pertenece de hecho, y de derecho, al mundo del arte, de la religión y de la filosofía (que ya encarnaban, para Hegel, las tres grandes figuras del espíritu).[59] Si es en el arte donde el sentido se plasma, es en lo religioso donde se hace esperanza y es en la filosofía donde quiere ser pensado. Es verdad que desde hace mucho tiempo los puentes entre el arte, la religión y la filosofía han sido derrumbados. A esto habría que aña-

59. La filosofía hegeliana del espíritu, que obviamente no podríamos presentar aquí en toda su densidad, representa ciertamente una gran inspiración para una filosofía del sentido de la vida. En efecto, Hegel distingue el espíritu subjetivo (que se limita a nuestra actividad de pensamiento, actividad de interés hoy día para la psicología o la *philosophy of mind*) del espíritu objetivo (que se manifiesta, por ejemplo, en la moral, en el orden de la familia y de las costumbres, luego en las instituciones y en el Estado) y de lo que él llama «el espíritu absoluto». Esta última expresión nos produce un cierto vértigo hoy en día, pero sólo significa que el espíritu puede presentarse también «libremente» para sí mismo. Hegel vio muy bien que esto ocurre en tres espacios, el del arte, el de la religión y el de la filosofía: mientras que el arte ofrece una representación sensible de la idea (del «sentido»), la religión configura el sentido en el orden de la representación, el mismo sentido que, en la filosofía, llega a ser pensado en su universalidad. Es cierto que el sistema de Hegel ha periclitado, pero las fuentes del sentido no han cambiado mucho.

dir que las voces de estos tres dominios separados tienden a ser inaudibles en medio del estruendo de la incultura de masas. Si los filósofos contemporáneos se inspiran mucho menos en el mundo de sentido descubierto por el arte y por la religión es porque prefieren orientarse, tal vez con mala conciencia, a partir de las ciencias exactas, las cuales administrarían el conjunto del saber humanamente accesible. Esta concepción de la filosofía —que hace del método científico una teoría— posee un rigor innegable, pero no podría agotar lo que, en su raíz, es la filosofía, a saber, el pensamiento acerca del sentido; y es que la filosofía brota, en primer lugar, del diálogo interior del alma confrontada con el interrogante que para ella misma es la existencia.

No menos comprensible es la fascinación ejercida en nuestro tiempo por el modelo científico: hace *tabula rasa* de todo cuanto se decreta inverificable y promete resultados tangibles porque sí se pueden verificar. Ahora bien, nadie ha pretendido, al menos eso espero, que el sentido o la esperanza hayan constituido nunca un dato tangible, inmediatamente verificable o cuantificable. Por mucha que sea la simpleza con que se despache la pregunta por el sentido —pues excede el recinto de la metodología científica— ésta brotará siempre de nuevo, puesto que no hay actividad ni pensamiento humano que no la espere. Pero hay algo que tal vez sea más grave aún: esa seducción perversa (por cuanto no siempre se la reconoce como tal) que procede de la metodología científica ha terminado por descarriar a la filosofía de sus fuentes primeras y manifiestas de sentido, a saber, el arte y la religión.

La reflexión sobre el sentido presupone, en efecto, un cierto «empalabramiento» y, por tanto, una poesía —una figuración del sentido— que el arte y la religión han alcanzado desde siempre (la distinción manifiesta y clara entre ambos reinos es por lo demás bastante reciente) en el curso del trabajo de la historia. De ellos provienen todas nuestras experiencias de sentido, del sentido que nos compromete y que nos une, ese en el que creemos incluso cuando su verdad no es ni podrá ser jamás «verificada» o contabilizada con la ayuda de los métodos de la ciencia, que aspiran a dominarlo. El sentido no tiene que ver con la dominación. Busca que lo sintamos y apela sólo a nuestro buen juicio, que en primer lugar es una capacidad de *sentir* que atañe a eso que todavía llamamos «buen sentido», capaz de distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto y el sentido del sinsentido, aun en ausencia de criterios matemáticos. ¿Quién querría hacernos creer que la afinación de este juicio sólo puede proceder de la ciencia? La ciencia permanece absolutamente muda frente a las preguntas acerca del bien y del mal; del mismo modo la ciencia enmudece en relación a la pregunta por el sentido en general. Ese sentido del sentido procede sobre todo de las fuentes del arte y de la religión, que nos permiten participar en el diálogo de la humanidad consigo misma en su búsqueda de sentido y de superación de sí. Nuestras esperanzas y nuestras esperas se alimentan de esas dos grandes fuentes, que nos comunican íntimamente un sentido de la contemplación y del reconocimiento, en el doble sentido de gratitud y el conocimiento de sí. Nadie sabría decir,

de manera justa, de dónde procede su autoridad, o si verdaderamente es necesario saberlo, pero ciertamente son el arte y la religión los que abren y fundamentan todas nuestras posibilidades de comprensión, de vida y de reflexión.

No toda la verdad procede, por tanto, de la ciencia, que busca dominar lo que comprende. ¿Qué dominamos nosotros verdaderamente? Muy poco a fin de cuentas. Como dice Gadamer en la última página de *Verdad y método*, los límites de la dominación no son necesariamente los de la comprensión y la verdad. Existe también una comprensión que se nutre del trabajo de la historia y de la esperanza que la porta y que nos transporta. Para un ser finito, la historia no es una condición limitante del conocimiento que habría que sobrepasar a cualquier precio con el fin de descubrir una verdad que no tendría absolutamente ninguna deuda, ni con la historia ni con el lenguaje de los hombres. Una verdad absoluta como esa, ya Platón la reservaba a los dioses. Toda verdad no es asunto de método o de dominación. Existe también —y en primerísimo lugar— la verdad que nos lleva, la verdad de la esperanza, la que da sentido a nuestra peregrinación en el tiempo.

La fe en la ciencia participa también de este orden. De hecho, la ciencia asume hoy en día varios rasgos que anteriormente eran propios de la religión: su discurso sobre lo real fascina e inviste de autoridad, sus representantes son reconocidos como los sumos sacerdotes de nuestras culturas, y se espera de ella una cierta salvación, esencialmente por el incremento de la «espe-

ranza de vida». Pero esta esperanza de vida no designa más que una estadística de incremento de la longevidad. No se trata en absoluto de una esperanza de sentido. ¡Pobre consuelo ese de saber que, después de cincuenta años, uno vive, de media, seis o siete años más! ¿Qué hace uno con esos seis años? ¿Confieren un sentido, un *telos* complementario a la vida? El sentido de la vida no está ahí. La ciencia no ha cambiado en nada la condición de la finitud humana, pero quizás la ha cegado tentándola con el simulacro de una duración infinita. La urgencia de nuestra finitud no consiste en alargar la vida cueste lo que cueste —y, en rigor, ¿hacia qué fin?— sino en entender algo sobre el Bien que hace la vida digna de ser vivida.

La filosofía o la reflexión sobre el sentido de la vida es la toma de conciencia de ese lazo, de esos lazos que tejen y sostienen la trama de nuestra vida. Es un ejercicio difícil, incierto, pero consustancial a la vida, al sentido de la vida humana. El error que hay que combatir es aquel según el cual nosotros seríamos *en primer lugar* seres enteramente desprovistos de lazos —lazos que nos unen con el otro, con el sentido, con el Bien—, y sólo estableceríamos lazos *en un segundo tiempo* «por convención» o por razones utilitarias. Charles Taylor ha destruido eficazmente esta concepción que hace del hombre un ser puntual (*punctual self*), un átomo privado de cualidades.[60]

60. Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989 [trad. esp., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996].

Taylor asocia a esta idea la tesis —denominada «comunitariana»— según la cual la constitución de la identidad personal sería el resultado de la historia propia de una colectividad y de una cultura. Frente al primado —moderno y políticamente «liberal»— del sujeto individual, él opone la precedencia de lo colectivo y de la identidad recibida.

Lejos de mí la intención de cuestionar la preciada contribución que nos otorga el trabajo hermenéutico de Taylor, pero el horizonte comunitario o «comunitariano» parece un tanto restrictivo. La pregunta por la identidad, tal como se plantea en el diálogo interior, no es prioritariamente la de saber lo que en propiedad constituye mi identidad cultural, política o nacional. Si bien cada cual se comprenderá de manera un poco diferente según su historia, su educación y sus lecturas, resulta bastante limitador ver en ello y esperar de ello una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida, esa que anima, mucho más universalmente, el espacio del diálogo interior. La cuestión de la identidad cultural, prodigiosamente relativizada por el fenómeno de la globalización,[61] a la vez reciente y antiguo (puesto que la razón siempre ha tenido pretensión universal), pero ciertamente irreversible, parece secundaria frente a esta interrogación acerca del sentido. De hecho, el repliegue de las identidades nacionales, una de las grandes leccio-

61. En lo que creo que hay que ver, con Habermas (*Zeit der Übergänge*, op. cit., p. 173), un proceso de modernización que llega a ser consciente de sí mismo. La globalización de los derechos humanos es, en todo caso, cualquier cosa menos una catástrofe.

nes del siglo XX, tal vez permitirá que aparezca mejor la dirección del sentido de la vida, que no puede situarse sino en un espacio «cósmico» que corresponde también a la ampliación, deseada más arriba, de la pregunta por el sentido.

¿Qué somos nosotros en el universo? La respuesta a esta pregunta es brutal: menos que nada. Damos mucha importancia al espacio de nuestras pequeñas vanidades, pero la ciencia moderna ha vuelto a impulsar el péndulo hacia la hora cósmica. Nuestra buena y vieja Tierra no es sino un microscópico grano de arena en el universo: un astro errante que gravita en torno a una estrella en una inmensa galaxia en forma de espiral, la Vía Láctea, compuesta por al menos cien mil millones de estrellas (junto con sus satélites errantes...). Ahora bien, esta Vía Láctea no es, a su vez, sino una galaxia entre cientos de miles de millones de otras galaxias en nuestro universo (y sólo hablamos de las que podemos observar con la ayuda de nuestros telescopios). ¡Centenares de miles de millones! Sin contar los universos paralelos, con los que sueñan los físicos sin que nos atrevamos a saber exactamente a qué se refieren.

La humillación cósmica también atañe a la escala del tiempo. En efecto, el *homo sapiens* sólo existe desde hace unos 2,5 millones de años (los dinosaurios poblaron la tierra durante 160 millones de años), mientras que el *Big Bang* —no sabemos si totalmente fortuito— se habría producido, al parecer, hace trece mil millones de años. Entonces el universo se las arreglaba bastante bien sin nosotros y todo nos lleva a creer que subsistirá —y se

expandirá hasta su estallido, que se prevé (!) para dentro de miles de millones de años.[62]

De ahí la corrosiva ironía de Nietzsche, que constituye, sin embargo, uno de los primeros testimonios de la pregunta por el sentido de la vida: el hombre es esa presuntuosa aberración que, en un universo sin sentido, se pasa la vida entera suspendido de sus ensueños y atado, al mismo tiempo, al lomo de un tigre.[63] Ninguna filosofía del sentido de la vida puede desplegarse hoy en día sin este trasfondo cósmico, sin la extraordinaria humillación infligida por el vibrante silencio del tiempo y de las estrellas.

Pero ese silencio no es el nuestro, y no puede serlo en la medida en que somos los seres dialogantes y esperanzados que somos. La pregunta por el sentido de la vida es la respuesta a ese silencio. «No eres nada», me reprende el universo. Y esta exhortación me agita, pero también me lleva a reconocer que mi existencia tiene un sentido, en la medida en que me invita a tenerme en pie

62. Cf. la revista *Time* del 25 de junio de 2001, «How the Universe Will End. Peering deep into space and time, scientists have just solved the biggest mystery in the cosmos» [«¿Cómo terminará el universo? Escudriñando el tiempo y el espacio, los científicos acaban de resolver el mayor de los misterios del cosmos»].

63. Cf. el inicio de su ensayo «Sobre la verdad y la mentira en un sentido extra-moral» (KSA, vol. 1, p. 877; título que se me antoja un tanto paradójico [¿cómo, en efecto, hablar de «mentira» en un sentido no moral?], pero no quiero insistir en ello dado que la meditación de Nietzsche es tan reveladora). Se puede pensar también en el famoso texto de Shakespeare: «Life's but a walking shadow; a poor player / That struts and frets his hour upon the stage, / And then is heard no more: it is a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing». (*Macbeth*, acto V, escena V).

antes de ser abatido. En el universo el hombre es, sin duda, el único ser que puede así sostenerse, fijarse un ideal y marchar hacia él sabiendo que será abatido, como un soldado de infantería en el combate, pero sabiendo también que al menos su vida habrá tenido un sentido, una dirección, una estrella.

En un universo de helador sinsentido, la interrogación —acuciante— sobre el sentido de la vida me lleva a reconocer que el sentido es mi condición insuperable. Un mundo de sinsentido presupone un mundo consagrado al sentido y al Bien, que funda la conciencia que tengo de mí mismo. Ese sentido es ya el de nuestras vidas, no tenemos que inventarlo; más bien tenemos que reencontrarlo, sentirlo, hacérselo sentir al otro. La experiencia del sinsentido del universo y de la muerte que me espera deja aparecer una nueva solidaridad con el otro, que estrecha los lazos y me ayuda a descubrir y a redescubrir lo esencial: no puedo hacer nada contra mi angustia, no puedo realmente alargar mi modesta vida «ni una sola hora», no puedo siquiera alcanzar la felicidad, pero puedo puedo socorrer al otro, intentar hacerle feliz y digno de existir. Toda moral conduce a eso. Todo cuanto me apega al sentido, todo cuanto me da esperanza es la espera de una vida con sentido para el otro, para que el otro pueda vivir como si la vida tuviese un sentido. Entonces será mi vida la que descubrirá su sentido, más allá de sí misma.

En efecto, esta vida, que siempre es en primer lugar la mía, no es jamás sólo la mía, sino la de todos aquellos que comparten mi destino como mortal. Todos, como

yo, han nacido y todos van a perecer, y aunque resulte muy doloroso aplicar esta evidencia a la propia vida, es necesario enfrentarse a ello. No obstante, esta comunidad de destino nos transmite un imperativo de sentido: hay que vivir la vida como si debiera ser juzgada.

11

VIVIR COMO SI LA VIDA DEBIERA SER JUZGADA

Quid sum miser tunc ducturus?[64]
MOZART, *Réquiem*

Consagrados como estamos al sentido, impregnados de su imperceptible luminosidad, somos seres volcados a comprender, incluso aunque (o porque) toda nuestra vida descansa sobre la incomprensión de sí misma: frente a tanto sinsentido, buscamos afanosamente comprender y ser comprendidos. ¿Cuál es entonces el sentido de este ímpetu vital que nos arrastra, que nos exalta, pero que parece terminar en una nada total que el concepto mismo de «nada» parece ocultar al darle un ~~nombre~~, como si el sinsentido pudiera así domesticarse?

No se trata de comprender este término, o, mejor dicho, este no-término, puesto que justamente no hay «nada» que comprender. El sentido que no hay que perder, como cuando decimos que no hay que perder la oca-

64. «Miserable como soy, ¿qué diré en ese momento?»

sión, no es entonces el término de nuestra existencia, que es absolutamente inaprensible. Es el sentido el que confiere esperanza y sabor a nuestra vida, verdadera carrera hacia la muerte, como tanto insistió Heidegger.

¿En qué consiste esta esperanza? A riesgo de resultar tautológico, consiste en la esperanza de que vale la pena vivir la vida, de que merece la pena vivirla para otro, porque el otro espera algo de mí y yo puedo responder a esa espera o, mejor aún, rebasarla. Lo consigo al hacerle la existencia menos cruel, más justa, más libre, pero también más tierna; en una palabra, más sabrosa y más sentida. Esto no es más que otra manera de decir que la vida debe ser vivida como si debiese ser juzgada. Insisto, una vez más, en que se encontrarán sin dificultad orígenes «religiosos» para esta noción de un «Juicio final». Y, sin embargo, el primero que formuló una idea al respecto fue un filósofo, Platón, en la que sigue siendo una de las respuestas más francas y esclarecedoras a la pregunta por el sentido de la vida. Mientras que las tradiciones judías y cristianas preferían hablar de una «resurrección de los muertos» y, en consecuencia, de un despertar de la carne luego de un muy largo sueño, Platón (que fue seguido en eso por la mayor parte de las religiones) hablaba de una transición directa del alma, del principio vivificante y autónomo de nuestro ser, a otra realidad, no corporal, literalmente «ideal» o «inteligible» (puesto que fue también Platón el creador de todos estos términos, en los que balbucea esta trascendencia de sí), como si la vida pudiese sobre-vivirse a sí misma. En algunos de sus textos, todos diálogos, llegó incluso a arriesgarse a formu-

lar «pruebas» de la inmortalidad del alma. Lo hizo, muy particularmente, en el *Fedón*, donde es evidente, sin embargo, que a sus interlocutores las pruebas les parecían altamente dudosas y discutibles. Todo parece indicar que el mismo Platón sabía cuán frágiles eran sus argumentos: ninguna «prueba» logrará jamás calmar a ese «niño que vive en nosotros» y que tiene miedo, un miedo terrible, al sinsentido.

Platón reconoce de esta manera que es imposible *probar* la existencia de un más allá de la vida, siendo que la vida es la encarnación de nuestro elemento, es nuestro tras-fondo inmemorial. Quienes exigen pruebas jamás lo han comprendido, jamás han comprendido que la vida humana es una aventura, una interrogación constante sobre sí misma y cuya solución no se encuentra en ningún lugar «en el cuaderno del maestro».[65] El sentido no puede provenir sino de la esperanza (y, en el caso de Platón, de la esperanza del Bien, del que tampoco hay pruebas apremiantes) y del compromiso que se conjuga en primera persona de aquel tiempo que la gramática francesa, genialmente, llama «futuro anterior»: yo habré vivido en la espera de..., en la espera del Bien, de lo mejor, de una *sobre-vida*. En ausencia de pruebas irrefutables o matemáticas, el filósofo puede a veces recurrir al «mito», a la alegoría, para hablar de ese más allá que se burla de cualquier prueba, pero que, sin embargo, se fundamen-

65. Cf. Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Charlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, París, 2001, p. 74.

ta en una convicción por la que podemos responder. Al final de los diálogos *Gorgias, Fedón* y también en la *República* (donde se trata el asunto de la ciudad ideal), Platón cuenta que al término de nuestra vida nuestras almas serán juzgadas según el bien o el mal que hayan realizado. Tras ese juicio, las almas serán finalmente despojadas de las «vestimentas» del cuerpo, de suerte que no serán ya juzgadas según las apariencias —sensibles, corporales— como ocurre casi siempre sobre la Tierra. Las almas serán juzgadas tal como son *realmente*, es decir, según la bondad pura de su existencia, que no puede de ningún modo ser apreciada en su justo valor en las condiciones materiales de nuestra vida.

Si tuviera que responder a la pregunta por el sentido de la vida sin tantos rodeos, sin tener que tomar precauciones retóricas, me gustaría decir que el «sentido» de nuestra vida es vivir como si nuestra vida debiera ser juzgada. No sabemos, evidentemente, si hay, si habrá tal juicio, y Platón mismo jamás lo pretendió con certidumbre, puesto que se contentaba con acudir a un mito o a un cuento. En todo caso, estaba convencido de que la vida sólo tiene sentido si se sabe a sí misma confrontada y destinada a tal juicio, a tal examen, que es siempre un examen de sí mismo por sí mismo. El diálogo interior del alma consigo misma llega a ser así un juicio, o un no-juicio (un «no-lugar»), sobre uno mismo y el sentido de la vida, el sentido que le reconocemos a la vida.

Con ese espíritu describió Platón las últimas horas de su maestro Sócrates, que a sus ojos representaba la encarnación por excelencia del ideal de vida filosófica,

es decir, una vida que se interroga por su fin. Sócrates, después de haber dialogado sobre la inmortalidad del alma y de darse cuenta de la vanidad de todas las pruebas que pretenden aportar esa seguridad a la inquietud humana, se resigna a plantear que la muerte —el sinsentido por excelencia— puede significar dos cosas: o bien un largo y quizás eterno sueño, o bien la oportunidad de proseguir un diálogo con los espíritus que nos han precedido. No «sabemos» lo que significa, nadie lo sabe verdaderamente, y si la perspectiva de un sueño terminal parece la más plausible, la más aterradora, nuestra esperanza vital es que el diálogo que somos no se interrumpa. Pero cuando la muerte nos sorprenda, cuando ya no estemos más «ahí» para ser sorprendidos habrá sin embargo que haber vivido; esa era la convicción, la «gran esperanza» (*elpis megalè*)[66] de Sócrates, como si nuestra vida debiera ser juzgada. La esperanza que da sentido a la vida se revela, en definitiva, más fuerte que la muerte.

En el umbral de su propia muerte, Sócrates habla de esa esperanza como de un «bello riesgo» (*kalos kindunos*),[67] también como si se tratara de una convicción o de un «encantamiento que uno debe hacerse a sí mismo» (*epadein heautô*). Sin duda, a la conciencia moderna le gustaría hablar de auto-sugestión o de un opio para la conciencia. Ahora bien, en el caso de Platón, esa esperanza, esa *ilusión*, esa confianza en la vida se afirman con

66. *Fedón*, 114c.
67. *Fedón*, 114d.

rotunda lucidez: Sócrates es perfectamente consciente de articular una *esperanza* cuando le reconoce un sentido a su vida. Pero, con esto, es a sus alumnos a quienes lega un modelo: el de una vida que se confía al sentido. Cuando Critón, al sentir que su maestro se debilita, le pregunta qué pueden hacer por él después de su desaparición, Sócrates le responde, con firmeza esta vez: «¿Qué os ordeno? Nada nuevo Critón, exactamente lo que no he cesado de deciros: tened mucho cuidado de vosotros mismos» (*Fedón*, 115b). Se ve con claridad que este cuidado de sí es en verdad un cuidado del otro, un cuidado del sentido de la vida para el otro.

¿Será nuestra vida juzgada? Sócrates no responde nunca a esa pregunta. Pero sí lo hace indirectamente al hablar de un «mito» al que le parece justo confiarse. Subraya así que es inhumano esperar alguna seguridad, pero el que no exista seguridad ni haya pruebas no quiere decir que una vida no pueda abandonarse a una esperanza que le indique una dirección y un camino recto que es posible seguir. La vida humana debe ajustarse a un sentido que, aunque jamás será una certeza, puede contribuir a hacer de nosotros seres mejores, consagrados al Bien, comenzando por el Bien del otro.

Esta esperanza no proporciona ninguna certeza, pero es lo único que puede dar un verdadero sentido a la vida, a aquella, en todo caso, que merece ser vivida. O como dice Sócrates, casi al final de uno de los diálogos de Platón: «Tengo yo también, por cuenta propia, fe en esta historia [la del juicio de los muertos], y pongo todo el cuidado en poder colocar ante el juez mi alma en la mejor

salud posible. Habiéndome entonces despedido de todo aquello que la mayoría de los hombres honra, me esforzaré, con la vista puesta en la verdad, en ser realmente, tanto como pueda, el mejor posible, así como en mi vida y en mi muerte, el día en que yo muera. Ahora bien, he ahí a qué existencia, he ahí a qué suerte de combate —totalmente distinto de todos cuantos aquí conocemos— invito, tanto como puedo, al resto de los hombres».[68]

Si, como hemos visto, la pregunta por el sentido de la vida es muy reciente, la muy antigua respuesta de Sócrates es de aquellas que pueden ayudarnos a responder al interrogante —ese clamor tan nuestro— que somos para nosotros mismos. Reconocerle un sentido a la vida es reconocerse en las esperanzas que nos hacen vivir y que son más universales de lo que solemos creer, sabiendo muy bien que se trata siempre de un sentido esperado, el de una vida sentida o «juzgada». Pero son esperanzas de maratoniano, que exigen una templanza y una paciencia más que humanas: loca carrera, cuyo término es irreal, pero en la que al menos sabemos —habremos sabido y sentido— por qué corremos.

68. *Gorgias*, 526c.

12

LA TRASCENDENCIA DE SÍ

El mensaje de Sócrates y de Platón es claro: hay que vivir la vida como si un día tuviera que ser «juzgada», aun cuando se trate de la situación más inverosímil del mundo. La racionalidad de la vida es, por así decirlo, terminal. No está establecida *a priori*, se encuentra volcada hacia la esperanza de una *sobre-vida* que sentimos, una *sobre-vida* en la que nos volcamos pero que jamás podremos atrapar ni producir. Todos los que pretenden haber aprehendido el término del sentido, es decir, esa paradoja de un sentido que no remite a un más allá de sí mismo, son sencillamente falsos profetas de la existencia.

La esperanza de un juicio por venir —que podría ser el de nuestros allegados, en raras ocasiones el de la posteridad— no deja de ser por ello menos eficaz ni vinculante para la conciencia que tiene en cuenta el sentido como su elemento vital. Es evidente que no sabemos nada de los «jueces» que nos juzgarán, menos aún sabemos si serán indulgentes o severos (por lo demás, las grandes religiones dejan casi siempre este asunto en la inde-

cisión),[69] ni, por supuesto, si habrá tal juicio. Lo que sí es seguro es que la vida tiene más sentido —porque si no, no lo tendría en absoluto— si es vivida en la esperanza, en la espera de una sentencia o una sabiduría última. «Justo hasta ese momento», somos nosotros los jueces de nuestro ser, los que nos interrogamos sin cesar —o no (que es una manera de juzgar la vida)— sobre el sentido de nuestra vida. Nuestra vida, en la medida en que la vivimos, es entonces juzgada por el equivalente de un super-yo (del que también habla el psicoanálisis aunque en un sentido muy distinto), de un mejor yo, de un yo que quisiéramos ser y que da sentido a nuestra vida.

El diálogo del alma consigo misma es también, si acaso no en primer lugar, un diálogo con este super-yo,

69. E. Levinas (*Entre nous*, op. cit. 243) evoca un pasaje del Talmud (*Roch Hachana* 17b) en el que existe un esfuerzo por resolver la aparente contradicción entre dos pasajes de la escritura, Deuterenomio 10, 17 y Números 6, 25: «El primer texto enseñaría el rigor y la imparcialidad estricta de la justicia deseada por Dios: está excluida toda aceptación del rostro. El versículo Números 6, 25 habla otro lenguaje. Prevé el rostro luminoso de Dios volcado hacia el hombre que se halla sometido al juicio, iluminándolo con su luz, acogiéndolo en la gracia. La contradicción se resolvería en la sabiduría de Rabí Aquiba. De acuerdo con este eminente doctor rabino, el primer texto concierne a la justicia tal como se desarrolla antes del veredicto y el segundo texto hace precisiones sobre lo que será posible después del veredicto. Justicia y caridad. Lo que acontecerá después del veredicto, con sus posibilidades de misericordia, pertenece aún plenamente –de pleno derecho– a la obra de la justicia». A los ojos de la justicia, todos somos damnificados. Nuestra salvación sólo puede depender de la gracia que es absolutamente inverosímil y que no puede más que sorprendernos en contra de todo cuanto sea nuestra espera.

ese «demonio» interior del que igualmente hablaba Sócrates; ese maestro interior que nos retiene antes de que cometamos errores; que nos recuerda, en una palabra, que la vida puede tener un sentido, pero que ese sentido, que remite a una sabiduría última, no puede más que ser esperado. La vida sentida es aquella vida que se compromete con la esperanza —o con la apuesta, si se quiere (pues se comprenderá que esta expresión es excesivamente calculadora, o sea, torpe)— de una vida sentida.

Se debe a Kant el haber intuido de manera formidable que la pregunta más íntima de la razón humana —a pesar de la soberbia que le inspiran sus conquistas científicas, esas conquistas que, por lo demás, el mismo Kant fue uno de los primeros en celebrar— es la que se plantea así: «¿Qué me es lícito esperar?». Se podría invertir la pregunta para interrogarse si nos está permitido no esperar. ¿Es posible una vida sin esperanza?

Sólo se vive una vez. Siempre que no se desperdicie la ocasión. Por eso debe ser posible articular y desarrollar la esperanza que, desde siempre, confiere un sentido a nuestra odisea. Esta articulación seguirá siendo necesariamente arriesgada, pero cómo no va a serlo si la vida es una aventura, puro escape de la nada, el tiempo de un suspiro. Mas sería un *contrasentido* querer establecer certidumbres o seguridades (incluso aunque contemos ya con algo como un «seguro de vida»). No se puede asignar una orientación a la vida si no se reconoce que está suspendida de una esperanza, de un riesgo, aunque un bello riesgo, a saber, el de una vida que vive de tal modo en el sentido que ella misma se trasciende. Y es que el

sentido es siempre eso: una dirección, una tensión centrífuga de la conciencia, esa que me hace pasar de una palabra a otra, que me arrastra hacia un destino lejano, hacia un sabor que me atrae pero que nunca llegaré a apresar. El sentido sólo está allí donde somos atrapados, atraídos, transportados fuera de nosotros mismos.

Ninguna vida es capaz de fundamentarse a sí misma. Viene de otra parte y su aliento es limitado. Una vida sentida se trasciende a sí misma porque tiene conciencia de sus límites, de su finitud. No somos más que un tiempo del que no disponemos. ¿Habrá que aprovechar para «festejar» esperando así hacernos felices? Eso es imposible porque, en ausencia de la inmortalidad, una felicidad producida, o auto-producida, es facticia y amarga. El sentido del otro y el de las generaciones futuras, las que respirarán después de nosotros, es nuestra única oportunidad. La fe en una *sobre-vida* se funda en el otro, en el amor al otro.

De esta esperanza se puede decir que es también una esperanza religiosa. No puede ser de otro modo, por cuanto se funda en nuestra conciencia de estar unidos, de estar enlazados con el otro y, por tanto, de estar atados a un sentido del Bien que no controlamos y que nunca llegaremos a definir, pero que nos precede y da sentido a nuestra vida. La conciencia no se fundamenta a sí misma, está fundamentada por aquello que desde siempre es su fundamento: un Bien, y un Bien que, por otro lado, no es tanto lo que hay que comprender como lo que se debe poner en práctica. Una vida que tiene sentido se compromete con el sentido del Bien. ¿Se trata de una fórmu-

la hueca, vacía? Pienso, y espero, que no. La evidencia del Bien se percibe, incluso, en aquellas situaciones frecuentes en las que se enfrentan diferentes concepciones del bien: si hay enfrentamiento es porque esas distintas concepciones aspiran al Bien, porque se presupone un Bien que las trasciende como horizonte de todo sentido, de toda valoración, sin que ningún precepto ni ninguna formulación puedan agotar su alcance. Una vida sentida es una vida que reconoce la trascendencia del Bien que liga —que lee, también— a la conciencia, que vive como si su existencia debiera ser juzgada.

¿Puede uno, debe uno fundamentar esta fe con argumentos? Se puede, a lo sumo, apoyarla, tal como ya lo hacía Sócrates, en la constitución teleológica del universo, en la evidencia de sentido que anima al mundo viviente y tal vez cósmico. Desde siempre se ha pensado que un gran Sentido (el νοῦς/*nous* del que nos habla Anaxágoras)[70] debe de ser responsable del fulgurante crecimiento de la naturaleza que, a su vez, nos sobrepasa y nos engloba. ¿Puede el ciego azar haber producido esta formidable obra de arte que es el universo merced a un proceso competitivo de «selección natural»? Sería tanto como decir, replica sonriente Ernst Jünger, que el Taj Mahal se hubiese formado por la reunión de un montón de piedras arrojadas al azar...[71]

70. El verbo *noein*, que es el origen de *nous* (inteligencia), designa en primer lugar una capacidad de sentir, de olfatear, de oler. Y es que eso es también la inteligencia: tener buen olfato para lo que se encuentra tras las apariencias.

71. E. Jünger, «Gestaltwandel», p. 609.

Se trata de un viejo debate. Demócrito y Lucrecio querían ciertamente oponerse al finalismo de Platón, a la idea según la cual un Bien gobierna el universo, cuando hablaron del azar y de la necesidad que resultarían solamente de la gran lluvia de átomos en un universo hecho de vacío y vacío de sentido. ¡Como si todas las composiciones proviniesen del azar de una combinación de átomos!

Sin duda, se pueden explicar muchos fenómenos con la ayuda de la necesidad natural, pero no se puede en absoluto explicar la trascendencia de sí, la finalidad que gobierna la acción humana. Más vale sufrir una injusticia que cometerla, respondía Sócrates a los sofistas que juzgaban que únicamente el interés personal regía las acciones de los hombres. ¿Por qué es mejor sufrir una injusticia que cometerla? ¿Será por la cantidad de veces que lo ha martilleado una «religión»? No, puesto que la religión en la que en este caso pensamos no existía antes de Platón. La respuesta es, no obstante, muy simple, aunque corra siempre el riesgo de ser tautológica: más vale sufrir la injusticia que cometerla porque sufrirla vale más, porque se corresponde con la llamada del Bien. Desde que el Bien nos interpela, la pregunta por el porqué no tiene por qué plantearse, puesto que el Bien es lo que da siempre sentido a nuestras tribulaciones. Ese Bien no está en nosotros, entonces, sino que reside en ir más allá, en trascenderse a uno mismo. Ese ir más allá es también, en cierto modo, una renuncia de sí, puesto que, querámoslo o no, nuestra vida es efímera. Es inútil querer aferrarse a ella. El diálogo interior, nuestro punto de partida, el punto

de partida de toda interrogación sobre el sentido de la vida, acaba entonces yendo más allá de uno mismo. La vida que tiene sentido —en latín se diría la vida que *sapit*, que tiene sabor y que siente el sentido— es la vida que se compromete con un sentido que la trasciende. Esta vida sentida, esta *vita sapiens*, que tiene sabor y sentido, es la excelsa esperanza del *homo sapiens*.

JEAN GRONDIN es profesor de filosofía en la universidad de Montreal y reputado estudioso de la obra filosófica de Martin Heidegger y de Hans-Georg Gadamer. Desde 1982, ha publicado una docena de libros en francés, inglés y alemán; también ha traducido al francés los libros más importantes de Gadamer. Han sido traducidos al español: *Introducción a la hermenéutica filosófica*; *Introducción a Gadamer* y *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, todos publicados por Herder Editorial

«¿Qué hacemos aquí? ¿Por qué y para qué, o para quién, estamos aquí? ¿Qué debemos y qué podemos hacer? ¿Qué nos es permitido esperar? No hace falta invocar el testimonio de ilustres filósofos, éstas son las preguntas fundamentales de la filosofía, las únicas que importan.»
«El hombre es el único ser que se interroga de manera tan radical sobre el sentido de su existencia. Si se plantea la pregunta del sentido es porque tiene conciencia de la finitud de su extensión en el tiempo. ¿Tiene esa extensión un sentido? ¿Acaso es el hombre sólo una «pasión inútil», como lo proclama Sartre al final de *El ser y la nada*, apuntando siempre hacia la nada que somos y que nos aguarda? La filosofía no debe enmudecer ante esta interrogación. [...] La filosofía espera que no, que la vida sí puede tener sentido.»
«[...] Toda filosofía, toda vida, se funde en la espera (esperanza). La espera (esperanza) de este libro es la de articular esta filosofía.»

Fragmentos del prólogo

ACCESO ABIERTO


ISBN 84-254-2380-5
9 788425 423802

Herder
www.herdereditorial.com